Allah'ın Aşkınlığı

Esasüt takdis fi ilmil kelam

Fahreddin Er Râzî

İçindekiler

İKİNCİ BÖLÜM

Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerde Allah Teâlâ İçin Kullanılan Bazı Kelimelerin Tevilleri

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Selef'in Metodu

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Müteşabihler Konusunda Sona Bırakılan Konular

Çevirenin Önsözü

Fahreddin er-Râzî, İslâm Düşünce Tarihinin önemli şahsiyetlerinden biridir. Kelâm ilmindeki geniş bilgisiyle üne kavuşmuş olmakla birlikte O, aynı zamanda büyük bir müfessir ve önemli bir filozoftur. Râzî, çevirisini sunduğumuz *"Esasu't-Takdîs"* adlı bu kitapta, Allah'ın cisme benzemekten münezzeh olduğunu belirttikten sonra Müşebbihe fırkasının, haberi sıfatları bildiren ayet ve hadisleri lafızcı/literal okuma biçimi ile açıklayarak Allah Teâlâ'yı insana benzetmelerini eleştirmekte, sonra da haberi sıfatlarla ilgili ayetlerin Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmektedir.

Allah inancının fıtrî olması hasebiyle insanların mutlak anlamda ateist olamayacağına inanan Râzî, Allah inancının tevhid akaidine göre oluşturulmasını, en önemli mükellefiyet sahası olarak görmektedir. Ona göre bu imtihanın muhatapları sadece Müşebbihe veya Mücessime fırkalarıyla sınırlı değildir. Kur'an-ı Kerim'i okuma/anlama konusunda yeterli bilgi düzeyine sahip olmayanlar, her zaman bu hataya düşebilmektedirler.

Râzî, bu bağlamda yabancı kültür ve toplumlarla karşılaşmamış, bu yönüyle de ulûhiyyet ile ilgili konularda belli bir bilgi düzeyini yeterli gören Selef'in ve İlk Dönem Selefiyye'nin metodolojisini genelleştirmeye çalışan Haşvîyye ve Sonraki

Dönem Selefiyye'yi de eleştirmektedir. O, ulûhiyyet konusunda batıl düşünce ve inançları savunanların, en çok müteşabih ayetlere ve haber-i vahide sarıldıklarının farkındadır; bundan dolayı da müteşabih ayetlerin var oluş hikmetini ve onların Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde nasıl anlaşılması gerektiğini beyan ettikten sonra, akâid konularında haber-i vahidin niçin delil olamayacağını detaylı bir şekilde açıklamaktadır.

Râzî hakkında yabancı dillerde birtakım önemli araştırmalar yapılmış olmakla birlikte, Türkçe yayınlar ve araştırmalar oldukça yetersizdir. Bununla birlikte Prof. Dr. Suat Yıldırım başkanlığında bir heyetin Râzî'nin *"Mefatihu'l-Ğayb"* adlı tefsirini, bu eserin bir diğer ismi olan *"Tefsir-i Kebir"* adıyla Türkçe'ye çevirmiş olmaları, Prof Dr. Hüseyin Atay'ın Kelâm ile ilgili *"Muhassal"* adlı eserini *"Kelâma'a Giriş"* adıyla tercüme etmesi, Prof Dr. Nadim Macit'in yine Kelâm'a dair *"Meâlîmu Usuli'd-Din"* adlı eseri *"İslâm İnancının Ana Konuları"* adıyla Türkçe'ye kazandırmış olması, Prof Dr. Süleyman Uludağ'ın *"Fahreddin Râzî"* adıyla Râzî'nin hayatını ve meşgul olduğu ilimlerle ilgili değişik görüşlerini açıklayan bir eser telif etmiş olması, ayrıca son yıllarda Râzî hakkında yapılan akademik çalışmaların ivme kazanması oldukça sevindiricidir.

Râzî, *"Esasu't-Takdîs"*, diğer adıyla *"Te'sisu't-Takdîs"* adlı bu eseri Eyyûbî hükümdarı Seyfuddîn (ö.610/1213)'e takdim etmiştir. İbn Teymiyye, Râzî'nin bu eserdeki tevilleri, Mu'tezîle alimi Bişr el Mürsî'den aldığını iddia ederek *"er-Red 'alâ Te'sisi't-Taktis"* adıyla bilinen bir reddiye yazmıştır.

Çeviride, *"Müessetu'l-Kütübi's-Sakafiyye"* tarafından 1415/1995 de basımı gerçekleştirilen kitabı dikkate aldık ve metne bağlı kalmaya özen gösterdik. Anlaşılmasında güçlük bulunan kısımlar için parantez içerisinde ek açıklamalar yaptık. Kitapta zikredilen hadislerin kaynaklarına ulaşmaya çalıştık; ancak yedi hadisin kaynağına ulaşamadık. Bazı konulardaki kanaatlerimizi dipnot şeklinde açıkladık. Eklediğimiz bu notların diğerleriyle karıştırılmaması için sonuna çevirenin notu (ç.n.) ilavesini yaptık.

Bu eserin kültür hayatımıza kazandırılmasında değerli katkıları olan Abdullah Arca'ya, Abdülhalık Duram'a ve Doç.Dr. Kadri Yıldırım'a şükran duygularımı arz ediyorum.

Doç. Dr. İbrahim Coşkun
Diyarbakır 2004

Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Farklı Görüşlerin Genel Bir Çerçevesi

Sıfat, Allah'ın zatına nisbet edilen bir kavramdır. Naslarda yer alan bu kavramlar kelime türü açısından isim, fiil, mastar veya zarf şeklinde oluğu gibi Arapça'daki sıfat kalıplarından biriyle de kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de sıfat kelimesi geçmemektedir. Ancak tevhide aykırı inançları tenzih etme bağlamında Allah'ı çeşitli sıfatlarla niteleme anlamında vasf kelimesi muzari kalıbında kullanılmaktadır. Öbür taraftan Kur'an-ı Kerim'de isim olarak Allah'a nisbet edilen pek çok kelime yer almaktadır.[1]

Allah'a nisbet edilen isimler ve sıfatlar, şüphe yok ki aşkın Yaratıcı'yı nitelendiren ve onu insan anlayışına yaklaştıran kavramlardır.[2] Naslarda yer alan bu kavramları tereddütsüz kabul eden Kelâm Alimleri nasla sabit olmayan bir kavramı Allah'a izafe etmenin meşruiyetini tartışmışlardır. Nasların nitelendirdiği genel ulûhiyyet anlayışına ters düşmemek şartıyla, bunu meşru görenler olduğu gibi, doğru bulmayanlar da olmuştur. Gazâlî ile Râzî tarafından benimsenen tercihe göre bu noktada isim ile vasıf birbirinden ayrı düşünülme-

1 Muhammed Fuad Abdulbâki , *Mu'cemu Elfazi'l-Ku'ran*, Mektebetu'l-İslâmiyye İst., 1984, "ism" ve "vasf" maddeleri.

2 Seyyid Şerif el-Cürcâni, *Kitabu't-Tarifât*, Daru'l-Fikr, 1998, s. 95-96.

melidir. Naslarla sabit olmayan bir ismi Allah'a nisbet etmek meşru değildir. Bununla birlikte ulûhiyyete ters düşmeyen bir kavramla onun nitelendirmek mümkündür.[3]

Her insan, kendi varlığı ile birlikte aşkın bir Yaratıcının varlığını da benliğinin derinliklerinde hisseder. Fizyolojik ve psikolojik yapısı itibariyle iç içe birçok sistemden oluştuğunu, içinde yaşadığı tabiatın da olağanüstü bir ahenk ve düzen taşıdığını fark eden insan, Yaratıcının bu eserleri karşısında ona inanmaktan uzak duramaz. Fakat her insan, duygularıyla doğrudan idrak edemediği Yaratıcının sıfatlarını öğrenmeyi arzu eder.[4] Acaba İslâm Düşünce Tarihinde bu mesele nasıl anlaşılmış, bu konuda hangi ekoller hangi düşünceleri ön plana çıkarmışlardır? Bu soru çerçevesinde tarihi arkaplânın öncelikle gözden geçirilmesinin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Zatı-sıfat ilişkisi konusunda ortaya çıkan ihtilaflar, ilk defa Müslümanlar arasında çıkmış değildir. Yahudi Kelâm'ında insan ile Allah arasında benzerliğin varlığını kabul eden ekoller hiçbir zaman eksik olmamıştır. Şehristânî(469-548/1076-1153)'ye göre teşbih, Yahudilerde tabiat hâlindedir.[5] Onlar, Allah'ın tıpkı insan gibi ıstivâ ettiğine, insanı donatan organların benzeri, eli ve yüzünün bulunduğuna inanırlardı.

Yahudiler bu konuda üç aşamadan geçmişlerdir. İşin başında onlar fizikî bir İlâh tasavvurundan uzak kalamadılar. Aşağıdaki ayet onların bu konudaki tutumlarını ortaya koymaktadır. "*Biz Allahı'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız.*"[6] Son-

---

3 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Kitabu el-Maksadu'l-Esnâ Şerhu Esmai'l-Hüsnâ*, II.Baskı Matbaatu Saade, Mısır ts., s. 84-85; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmil'l-İlâhî*, Daru'l-Kütübi'l-Arabî, I.Baskı, Beyrut, 1987, III/239-244.

4 Bekir Topaloğlu, "*Allah*" T.D.V.İ.A, İstanbul, 1989, II/481.

5 Fahreddin er-Râzî, *Esasu't-Taktis fi İlmi'l-Kelâm*, Müessesetu'l-Kütübi's-Sakâfiyye, Beyrut, 1995, s. 86; Ahmed Şelbî, *Mukârenetu'l-Edyân el-Yehudiyye*, Beşinci Baskı, Mektebetu'n-Nehda el-Mısriyye, 1978, s. 275; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlâhi Yönü*, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ank. 1992, s. 73-76.

6 Bakara, 2/55.

ra onların aklî seviyeleri belli bir düzeye ulaştı; Yaratıcı'yı eksik sıfatlardan tenzih ettiler. Fakat bu durum uzun sürmedi, onlar İlâhlarını millileştirerek Allah'ın sadece İsrail oğullarının İlâh'ı olduğuna inandılar. Bu yaklaşım beraberinde İlâh'ı pek çok muhdes sıfatlarla sıfatlandırmayı getirdi. Mesela Tevrat'taki şu ayetler onların Tanrı telakkilerini açıkça ortaya koymaktadır: "*...ve Yakub yalnız başına kaldı; ve seher çökünceye kadar bir adam onunla güreşti ve onu yenemediğini görünce uyluğunun başına dokundu ve onunla güreşirken Yakub'un uyluk başı incidi. Ve dedi ki: Bırak gideyim çünkü seher vakti oluyor. Ve dedi: Beni mübarek kılmadıkça seni bırakmam. Ve ona dedi: Adın nedir? Ve o dedi: Yakup. Ve dedi: Artık sana Yakub değil ancak İsrail denilecek ; çünkü Allah ile ve insanlarla uğraşıp (güreşip) yendin*"[7]

Hıristiyanlıkta ise İncil'deki inanç esaslarının kendi bütünselliği içerisinde değil de felsefi akımların kalıplarına göre yorumlanması, diğer taraftan ruhbanlığın anlama ve yorum kurumuna dönüşmesi, çok belirgin bir şekilde Tanrı'yı insana benzetme düşüncesinin yollarını açarak O'nun insan gibi algılanmasına yol açmıştır. Ulûhiyyet ile ilgili tartışmalar ve bu konuda yapılan yorumlar, fazla zaman geçmeden Hıristiyan akaidine üçlü bir ulûhiyyet inancını doğurmuştur. Nesturiler üç uknumu Tanrının zatıyla ilgili nitelemeler olarak kabul ettikleri hâlde Yakubîler ayrı ayrı birer gerçeklik olduğuna inanmışlardır.[8]

Aslî suç kavramının ortaya atılması ve bundan kurtulmak için tanrı-insan düşüncesinin geliştirilmesi[8] sonucunda Hıristiyanların ulûhiyyet anlayışları, göklere yansıtılan insanî kudretin yeryüzüne dönmesi şeklinde formüle edilmiş, artık Tanrı'ya benzeyen insan değil de tanrılaşan insan anlayışı hakim olmaya başlamıştır. Yakın dönemlerde de bu insanın akli verileri temel kriter alınıp, İlâhî ve kutsal olanın referans olmaktan çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir.[9]

---

7 *Kitab-ı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997, Tekvin, 32/24-28
8 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 9.Basım, İstanbul, 1998, s. 133
9 A. Lalende, *La raison et les normes*, Hachette, Paris, 1933, s. 16-17,187,228; H.Zi-

Zat-sıfat ilişkisi konusunda aşırılıklardan biri de antropomorfist görüşlerin aksine aşırı tenzih düşüncesidir.Tarih boyunca Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle anlatılabileceğini savunun insanlar da olmuştur. Bu düşüncenin kökenlerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon (m.ö.25-m.s.50)'a kadar geriye götürmek mümkündür.[10]

İslâm Düşünce Tarihine gelince; Allah'ın bir olduğu ve onunla yaratılmışlar arasında zat ve sıfatlar açısından her hangi bir benzerliğin bulunmadığı, Müslümanların hem alimleri hem de büyük halk kitleleri tarafından İslâm Tarihi boyunca benimsenmiş genel bir akidedir. Ancak duyularla idrak edilmeyen Yüce Zat'ın, bir taraftan bilinip tanınması ve evrenin yaratıcısı olarak kabul edilmesi, diğer taraftan tek ve benzersiz oluşunun kavranılması gerçeği karşısında İslâm Düşüce Tarihinde faklı görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bunları üç gurupta toplamak mümkündür. Birincisi: Allah'ı insana veya cisme benzeten Müşebbihe ve Mücessime fırkasıdır. İkincisi: Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını zedelememek için onun zatına her hangi bir kavram nisbet etmemek ve zatı sadece olumsuz kavramlardan tenzih etmek gibi düşünceleri savunan Mu'tezîle ekolünün ve İslâm Filozoflarının görüşüdür. Üçüncüsü: Yüce Yaratıcı'nın fiilen var olduğunu, insan ve kainatla münasebet hâlinde bulunduğunu kavrayabilmek için onu insan anlayışının alanına giren bazı sıfatlarla nitelendirmenin gereğine inanan; bunun yanı sıra ulûhiyyetle bağdaşmayan bazı kavramları (tenzihi sıfatları) onun zatından uzaklaştırmanın zorunlu olduğunu savunan Ehl-i Sünnet ekolüdür.[11]

Hz. Peygamber'in Ashabı, Kur'an ve sünnette zat ve sıfatlarla ilgili olan hususlara şaibesiz bir imanla inandılar, zat ve sı-

---

ya Ülken, Varlık ve Oluş A.Ü.Yayınları, Ankara, 1968, s. 119-120; Gökberk, a.g.e., s. 116; Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili,* Beyan Yayanları, İstanbul, 1996, s.102

10 Muhammed el-Behiy, age., s. 429-430.

11 Geniş bilgi için bkz. Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Daru'l-Marife, İkinci Baskı, Beyrut, 1997, s. 211-276; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Top-

fatlar meselesinde ihtilaf etmediler. Nitekim Sahabe bu hususla ilgili her hangi bir konuyu Hz. Peygamberden sormamış ve bu mesele onların devrinde bir problem hâline gelmemiştir. Bu meselenin bir problem şekline bürünmesi daha sonraki devirlerde olmuştur.[12] O hâlde bu mesele ne zaman ortaya çıkmış ve kimler bu konu etrafında şüpheler uyandırmışlardır?

Sıfatlar hakkındaki aşırı görüşlerin ilk defa Hülefa-i Raşidinin son zamanlarında Abdullah b. Sebe (ö. 40/460) ve taraftarlarınca ortaya çıkarıldığı bilinmektedir. İslâm düşünce tarihinde Müşebbihe ve Mücessime olarak bilinen fırkaların doğmasına onlar neden olmuşlardır. Onlar Allah'ın zatını yaratıkların zatlarına benzetip O'na cisimlere özgü sıfatlar yakıştırmışlardır. Teşbih ve tecsimi savunan Sebeiyye, Şia İmamları hakkında o derece ileri gitmişlerdir ki, onları yaratık olma hududundan çıkarmışlar, haklarında İlâhî hükümlerle hüküm vermişlerdir.[13]

Teşbih ve tescimi savunan bir başka fırka Beyan b. Sem'an'a nisbet edilen Beyaniyye'dir. Beyan, ezeli ve ebedi olmakla birlikte inandığı İlâh'ın, insan suretinde azaları olan bir nur olduğunu iddia etmiştir.[14] Muğire b. Said'in Muğiriyye adlı fırkası da Allah'ı, başında tacı olan nurdan bir adam şeklinde tasvir etmiştir. Onların iddiasına göre mabudun uzuvları ve hikmet dolu bir karnı vardır.[15] Daha sonraki aşırı Şii fırkalarda da bu görüş, varlığını sürdürmüştür. Mesela bunlardan biri, Hişam b. Hakem'in (ö. 195/810) fırkası, Allah'ı bazen billüra, bazen bir külçeye benzetirken bazen de onun şekilsiz olduğunu ileri sürmüş, bir kere de onun bizzat yedi karışlık bir boyutta olduğunu saçmalamış, en sonunda bütün bu görüşlerinden dönerek Allah'ın bili-

---

rak, *Kelâm*, Tekin Dağıtım, 4.Baskı, Konya, 1998, s. 195 vd; Metin Yurdagür, *Ayet ve Hadislerde Esma-i Hüsna Allah'ın İsimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996, s. 34-38

12 Bkz. Muhammed b. Abdulkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetu Kütibi's-Sakâfiyye, I.Baskı, Beyrut, 1994, I/17, 25.

13 Bağdadî, age., s 213-215.

14 Bağdadî, ae., 216-217.

15 Bağdadî, ae., s. 218-220.

nen cisimler gibi bir cisim olduğunu iddia etmiştir.[16] Rafizî Müşebbihe fırkalarından birisi de Hişam b. Salim'in fırkasıdır. Bunlar, Rablerinin insan suretinde olduğunu iddia ettikleri hâlde; onun etten ve kandan oluşmayıp, yaygın, bembeyaz parıldayan bir nur olduğunu söylemişlerdir. İnsan gibi beş duyusu, eli, ayağı, burnu, kulağı, gözü, ağzının olduğunu iddia etmişlerdir.[17] Şia'nın dışında teşbihi, hararetle savunanlardan biri de Muhammed b. Kerram es-Sicistani (ö. 256/869)'dir. Muhammed b. Kerram'a göre "Allah'ın zatı bir, cevheri tektir. O arşa üst tarafından temas eder. Bir yerden bir yere intikal eder, iner ve çıkar."[18] İbn Kerram'ın başlangıçta sıfatiyyeden olup, daha sonra Allah'ın sıfatlarını ispat hususunda aşırı giderek teşbih ve tecsime daha sonra da Hişam b. Hakim'le birlikte panteist düşüncede karar kıldığı da söylenmektedir.[19]Yukarıdaki görüşlerin sert eleştiriye uğraması sonucu, sonra gelen Kerramî ekolun öncüleri, özellikle de Muhammed b. Heysem, Kerramiyye'nin bu sözlerden bazılarını değişik şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

Emevilerin son zamanlarında Mücessime ve Müşebbihenin tam aksine Allah'ın sıfatlarını nefyeden bir grup ortaya çıkmıştır. Bu düşüncenin ilk defa Cehm b. Safvan (ö.128/745) tarafından ortaya atıldığı söylenmektedir. Bazı kaynaklarda ise bu görüşün ilk sahibi Ca'd b. Dirhem (ö.118/736)'dir.[20] Cehm b. Safvan, Allah'ın, insanları vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin caiz olmayacağını iddia ediyordu. Çünkü bu düşünce, ona göre teşbihi gerektirirdi. O hâlde, Allah'ın hayat sahibi ve alim olmasını nefy; kadir, fail ve halık olmasını isbat etmek gerekir, görüşünü savunuyordu.[21]

---

16 Şehristânî, Milel., II/13-22.
17 Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatu'l-İslâmiyyin*, Kahire, 1950, I/31.
18 Bağdadî, age., s. 197-206.
19 A.Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l İslâm*, Daru'l-Mearif, Kahire, 1981, I/298-305.
20 Şehristânî, Milel., I/61-64.
21 Bağdadî, a.g.e., s. 194-195.

Öbür taraftan Müşebbihe ve Mücessimeye karşı mücadele veren Mu'tezîle de zamanla sıfatların nefyi noktasına yaklaşmıştır. Mu'tezîleden sonra güçlü bir felsefi disiplin oluşturan Müslüman filozoflardan bazıları, Helenistik felsefenin değişik akımlarından etkilenerek Allah'ın, zatıyla vacibu'l-vücüd ve her yönden bir tek olduğu görüşünü savunurken, Allah'ın sıfatlarını nefyetmede aşırılıklara saplanmışlardır. Mu'tezîlenin kurucusu sayılan Vasıl b. Ata (80-131/698-748)'dan sonra gelen Mu'teziliiler de bu felsefi düşüncelerden fazlasıyla etkilenmişler ve sıfatların inkarı konusunda aklî burhanlarla görüşlerini teyid etme gayretine girmişlerdir. Neticede bu konuda onlardan bazıları da filozofların görüşünü aynen benimsemişler, sıfatları zatın aynı olarak kabul etmişler, bundan dolayı da muattıla olarak isimlendirilmişlerdir.[22] Aslında Âmidî'nin de ifade ettiği gibi Mu'tezîle'yi muattıla olarak kabul etmek doğru değildir. Onlar, Müşebbihe ve Mücessime'nin yaydığı şüphelere tabii bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü Vasıl ve arkadaşlarının gayesi, İslâm akidesini savunmak ve ona arız olan tehlikelerden korumaktır. Ancak bu gayenin tahakkukunda bazı metodik hatalar yaptıkları için, onlardan kimi alimler, sıfatların nefyi neticesine varmışlardır.[23]

Mu'tezîlenin sıfatlar konusundaki yaklaşımı, daha sonraki dönemlerde özellikle Şia'nın en büyük gurubunu oluşturan İsna Aşeriyye fırkasında kabul görmüştür. Fakat Şii fırkalar içerisinde sıfatların nefyi meselesinde en aşırı gidenler, İsmaililer olmuştur. Onlara göre sıfatları kabul etmek, Allah ile mahlukat arasında ortaklığı gerektirir. Bu sebeple, Allah mevcuttur veya değildir, kadirdir, aciz değildir, gibi şeyler söylenmez.[24]

Seleften Müşebbiheye kayan kesimin dışında, sıfâtiyye olarak da bilinen büyük bir topluluk, Allah için; ilim, kudret, hayat, irade, işitme, görme, kelâm, celâl, ikram, in'am, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatları kabul ediyordu. Onlar,

22 Şehristânî, Milel., I/35-36.
23 Amidî, Ğayetu'l-Meram, s. 38.
24 Şehristânî, Milel., I/142.

Allah'ın zatî sıfatları ile fiil sıfatları arasında fark gözetmiyorlardı. Onlar "Rahman arşı ıstivâ etti."[25] "Yedimle (elimle) yarattım"[26] "Rabbin geldi"[27] gibi ayetler hakkında, yine Kur'an'ın Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetleri delil göstererek, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratılanlardan hiçbir şeyin ona benzemediğini ifade ediyorlar; bu ayetlerdeki lafızların manasını bilmediklerini ve bu ayetleri ve tevillerini bilmekle yükümlü olmadıklarını söylüyorlardı. Tevile yaklaşmayan ve teşbihi hedef almayan Selef'in bu tutumunu Malik b. Enes (ö.179/795) 'in şu sözü, adeta özetlemektedir: "Istivâ (yerleşmek, oturmak) malumdur, niceliği meçhuldur, ona inanmak vaciptir, ondan sual ise bid'attır."[28]

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, hocası Ali el-Cubbaî (ö.303/915)ile fikir ayrılığına düştükten sonra selef topluluğunun yanında yer alması ve onların görüşlerini kelâmi yöntemlerle teyid etmesiyle Sıfatiyye ismi seleften Eş'arîliğe intikal etti. Eş'arîliğin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu, iki taraf olan Mu'tezîle ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdur. Yine aynı dönemde İslâm coğrafyasının bir başka yöresi olan Maveraünnehir'de İmam Matüridi (ö.333/944) de sıfatlar konusunda Eş'arîyeye benzer fikirler ortaya koymuştur.[29]

Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed Malatî (ö.377/987) teşbih ve tecsimi savunan Gulat-ı Şia'yı şiddetli bir şekilde eleştirirken onların inançları ile Hıristiyan ve Yahudilerin inançları arasında bir paralellik, bazı konularda benzerlik ve ortak noktaların olduğunu örneklerle ispatlamaya çalışmıştır.[30] Bağdadî (ö.429/1038) ise İbn Kerram'in görüşleri ile Hı-

---

25 Taha, 20/5
26 Sâd, 38/75.
27 Fecr, 89/22.
28 Ebu Said ed-Dârimî, *Kitabu'r-Red ale'l Cehmiyye* ("Akaidu's-Selef" içerisinde), Naşir, Menşeetu'l-Maarif, İskenderiyye, s 280-281.
29 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahk. Fethullah Huleyf, Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, 1979, s. 44-49.
30 Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed Malatî, *et-Tenbih ve'r Red ala Ehli'l Heva ve'l Bid'a*, İstanbul, 1936, s. 19

ristiyanların Allah'a cevher demeleri arasında bir benzerlik kurarken,[31] çağdaş düşünürlerden Ali Sami en-Neşşar, Kerramiye'nin bazı açılardan vahdet-i vucûd ve Eflatuncu felsefenin izlerini taşıdığını söylemektedir.[32]

İnancın aklî esaslarını bulma, ya da inanılanı bilgi düzleminde anlatma ve bilinmeyeni kolay kolay kabul etmeme gibi insan tabiatının özelliklerini dikkatte aldığımızda, bir topluluğun yukarıda zikredilen ihtilaflardan tamamen uzak kalması mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan konuyu değerlendirdiğimizde kolaycı ve indirgemeci bir yaklaşımla bu problemin çıkış nedenlerini tamamen dış etkenlere bağlamak doğru değildir. Böyle olunca, Peygamber (s.a.v)'in Allah'tan gelen bilgileri tebliğ ettiklerine mutlak anlamda inanma evresinden, ihtilafların baş gösterilmesiyle birlikte, inanılan esasların aklî ilkelerini belirleme evresine geçiş olan, erken dönemden günümüze kadar, Müslüman entelektüel çevrelerde tartışılan problemlerden bir tanesi de Allah'ın sıfatları ve bu konunun kapsamına giren diğer hususlar olmuştur.

Müşebbihe dini metinlerin lafzına tabi olmuştur.[33] Doğrusu insanî nitelikleri ifade eden bir teşbihî dil kullanmaksızın Allah hakkında konuşmak mümkün değildir. Fakat katı bir antropomorfizme saplanıldığında da ciddi problemlerle karşılaşılacağı aşikardır. Günlük dilden aldığımız terimleri sözlük anlamlarıyla harfi harfine Allah'a atfetmenin savunulacak hiçbir yanı yoktur. Böyle bir dil ile oluşturulacak Allah telakkisi, ancak paganist toplumların Tanrı telakkileri ile ilgili olabilir.[34] Öbür taraftan dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanlarındaki kullanım imkanları ile Kur'an'ı anlamlandırmak, Kur'an-ı Kerim'in bütün beşeri dil düzlemini aştığını kabul etmemektir. Halbuki Kur'an, beşeri bir dil kullan-

---

31 Bağdadî, age., s. 197.
32 Neşşar, age., I/299-306.
33 Ebu'l-Muîn Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve talik, Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/160.
34 Macit, N., age., s. 114-126.

makla birlikte hem lafız hem de anlam olarak olağanüstüdür.[35] Böyle bir dili ve oluşturulan anlam bütünlüğünü dilin yerleşik düzeninde varolan anlam alanları ile sınırlandırmak, bir sıradan okuyuş şeklidir.

Vahyi gönderen ile alıcı arasındaki ontolojik fark, alıcının görünmeyen, müşahade sınırlarına girmeyen bir alana iman etmeye davet edilmesi, kullanılan dilin görünenden görünmeyene doğru bir anlam göndermesi gibi hususlar dikkate alınmadığı zaman, lafızcılık tehlikesine düşüleceği aşikardır. Müşebbihe sıfat ve isimleri bizzat lafzî anlamlarıyla değerlendirmesi sebebiyle, nesnel bir Allah anlayışı benimsemek zorunda kalmıştır.[36] İdeolojik kaygıları ve Kur'an'ın dilini anlamadaki istidatsızlığından dolayı Müşebbihe bu konunun ayrıntılarına girmeden yukarıdaki sığ tutumuyla konuyu aydınlattığını zannetmiştir.

Öbür taraftan Allah hakkında onun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşılacağı iddiası da bu problem etrafındaki tartışmaların öbür üç noktasını oluşturmaktadır. Halbuki, bir şeyin ne olmadığını söylemek o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir. Dolayısıyla Allah'ın salt ne olmadığını söyleyerek O'nu anlayacağımız ve hakkında belirli bir tasavvura ulaşacağımız iddiası, iddia olmaktan başka bir şey olmayacaktır.[37] Kaldı ki Allah'ın sadece ne olmadığının bilinebileceğini savunarak kavranılmazlığa fazla ağırlık vermek, sonuç olarak bizi agnostisizmden öteye götürmez. Hatta bu metotla ateizme kapı aralanmış olur. Çünkü her türlü nitelendirmenin üstünde olan salt "bir" ya da "mutlak", dinin öngördüğü ve telkin ettiği Tanrı olmadığı gibi, böyle bir ulûhiyyet anlayışının insan hayatı üzerinde etkili olması mümkün değildir.[38]

---

35 Kadı Ebu Bekr Muhammed b Tayyib el-Bakillani, *İ'cazu'l-Kur'an*, Daru İhyai Ulum, III. Baskı, Beyrut, 1994, s. 23-24, 46,50.

36 Bkz. Macit, N., age., s. 125.

37 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, ikinci baskı, İstanbul, 1998, s. 65-66.

38 Koç, ae., s. 67.

Zat-sıfat ilişkisi ile ilgili problemin tartışıldığı tarihsel süreçte Müşebbihe ve Muattıla, Allah'ı kendi mutlaklığı, insanı da kendi tabiatı içerisinde değerlendiremediği, Kur'an'ın mutlak alemle ilgili verdiği bilgi ve kullandığı dili, insanın bilgi yetileri ve bilme sınırını iyi belirlemeden, Allah-insan ilişkisini açıklamaya yeltenmesi sonucunda, iki uç alana teşbih ve ta'til düşüncesine saplanmak zorunda kalmışlardır. İslâm Düşünce Tarihinde ortaya çıkan Müşebbihe ve Muattılayı temsil eden mezheplerin, Ehl-i Sünnet ekolünün karşısında varlığını sürdürememiş olmaları, onların Tanrı telakkileri konusundaki çelişkilerden kaynaklanmaktadır.[39]

Bakillânî (ö.403/1013)'den sonra Eş'arî Kelâmcılarının tevile yöneldikleri bir gerçektir. Hatta onlar pek çok konuda açıkça Mu'tezîleye adım adım yaklaşmışlardır. Bu hususta Cüveynî (419-478/1028-1085)'nin açık olarak rolü olmuş, bu anlayış, talebesi Gazâlî tarafından sürdürülmüş, Fahreddîn Râzî'de ise zirveye ulaşmıştır. Bu arada Eş'arîler ile Mu'tezîlenin son temsilcileri arasındaki mesafe de büyük ölçüde daralmıştır.

Bu durum, genelde Ehl-i Sünnetin özelde de Eş'arîlerin inanç esaslarını yorumlarken bir takım metot hatalarının yapıldığının bir kanıtı olduğu gibi, Mu'tezîlenin de toptancı bir yaklaşımla batıl bir mezhep ilan edilerek bütün fikirlerinin göz ardı edilmesinin doğru olmadığını göstermektedir.

Çeviren

39 Koç, a.e., s. 49-51

"Bil ki, Allah'tan başka İlâh yoktur." [1]

Yazarın Önsözü

Bismillâhirrahmânirrahîm

Hamd ve övgü Allah içindir. O'nun varlık ve kalıcılığı vâciptir; değişmesi ve yok olması muhâldir; kadri yüce ve kudreti büyüktür; nimetleri ve iyilikleri herkesi ve her şeyi kapsayacak şekilde yaygındır; yer ve gök birliğinin delilleridir; sıfat ve isimleri teşbih[2] ve ta'til[3] şaibelerinden uzaktır; O'nun çıkması, her şeyi zapt ve istilâ altına almasıdır; inmesi, iyilik yapması ve nimet vermesidir; gelmesi, hükmetmesi ve infaz yapmasıdır; yüzü, varlığı veya cömertliği ve ihsanıdır; gözü, koruması, yardım etmesi ve kollamasıdır; gülmesi, affetmesi, izin vermesi ve râzı olmasıdır; eli, in'âm ve ikramda bulunması ve seçmesidir. İki âlemde de sadece O'nun irade edip istediği fiiller geçerlidir. Büyüklük, O'nun iç entarisi, yücelik O'nun dış abasıdır.

Çokça olan nimetleri ve güzel olan ikramları üzerine O'na hamd ederim. Şehâdet ederim ki, O'ndan başka ilâh yoktur; O birdir ve ortaksızdır; Muhammed (s.a.v.) de O'nun kulu ve

---

1 Muhammed, 47/19

2 Teşbih, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını mahlukların sıfatlarına benzetmektir. (ç.n)

3 Ta'tîl, yok saymak veya yok olmalarını sonuç verecek şekilde Allah'ın sıfatlarını tevil etmektir. (ç.n)

Peygamberidir; bu Peygamberi müşrikler hoşlanmasalar da bütün dinlerin üstüne çıkarmış, hidâyet ve hak dinle göndermiştir. Allah, O'na, Âline ve Ashâbına merhamet etsin ve çoksa selâmet versin.

Ben, en uzak doğu illerinde ikamet emekle birlikte, doğuda ve batıdakilerin hepsinin büyük, âdil, mücâhid, din ve dünyanın kılıcı, İslâm ve Müslümanların sultanı, hak ve yakîni himaye eden hükümdarların en faziletlisi olan Ebubekir İbn Eyyub'un faziletin şerefli hasletlerinde, doğruluğun açık meziyetlerinde, sağlam dini kuvvetlendirme ve istikamet yolunu koruma hususlarında meliklerin en üstünü ve sultanların en mükemmeli olduğunda müttefik olduklarını duydum. Hakkın ve doğru olan mezhebin[4] takviyesi için açılan bayrakları, gök tavanına kadar yüksek olmakta devam etsin ve onun kudret ve hükmünün ışıkları ve izleri, gündüz geceyi takip ettiği sürece devam etsin!

Bu duyuşum üzerine, mekân uzaklığına ve ülke farklılığına rağmen, kendisine değerli bir armağan ve beğenilen bir hediye olması dileğiyle *"Esâs'üt-Takdis"* ismini verdiğim bu kitabı ithâf ettim. Kerem sahibi olan Allah'tan dilerim ki, fazl ve keremiyle onu dünya ve âhirette bu kitaptan faydalandırsın.

Bu kitabı dört bölüm hâlinde düzenledim.



4 Ehl-i Sünnet mezhebi kastedilmektedir. (ç.n.)

BİRİNCİ BÖLÜM

Allah Teâlâ'nın Cisim Olmaktan ve Bir Mekana Yerleşmekten Münezzeh Olduğunu Gösteren Delilleri İçeren Birkaç Başlıktan Oluşmaktadır

BİRİNCİ KISIM

DELİLLERE GEÇMEDEN ÖNCE, SÖYLENMESİ GEREKEN ÜÇ MUKADDİMEYİ İÇERİR



Birinci Mukaddime

Bir "Mevcud"un Allah'ın Varlığını İddiâ ve İspat Etmek Hakkındadır

Biz burada veya şurada olduğuna parmakla işaret edilemeyen bir "*Mevcud*"un vücudunu (varlığını) iddiâ ediyoruz. Diğer bir deyimle, biz, mekân ve cihetlerden hiç birisiyle bağlılığı bulunmayan bir "*Mevcud*"un vücudunu iddiâ ediyoruz. Daha değişik bir ifade ile, biz, ne âlemin içinde, ne de onun altı cihetinden birine tekabül edecek şekilde, onun dışında olan bir "*Mevcud*"un varlığını iddiâ ediyoruz. Bu ifadeler, lafız olarak birbirinden farklı iseler de, hepsinden kastedilen mana aynıdır. Bu iddiâya muhâlefet edenlerden bazıları, onun zorunlu olarak fâsit olduğunun bilindiğini ileri sürmüşler ve şunu söylemişlerdir: Zarurî bir ilimle bilinir ki, iki "mevcut"tan birisi ister istemez ya diğerinin içinde olur, ya da kendisini çevreleyen altı cihetten birinde olmak üzere

onun dışında olur. Bu sebeple, iki mevcudun bu yedi ihtimalin hilafına olan bir pozisyonda olmalarını kabul etmek aklın bedahetiyle bâtıldır.

Bu kimselerin söyledikleri gerçekten bedihî ve zarurî olsaydı, o zaman sıralayacağımız delilleri zikretmeye çalışmak câiz olmazdı. Çünkü, gerçeğin onların söyledikleri gibi olması durumunda, Allah Teâlâ'nın âlemin içinde veya onun dışındaki bir cihette olmadığını ispatlamaya çalışmak, zarurî bilgileri iptal etmeye kalkışmak olurdu. Nazarî delillerle zarurî bilgileri iptal etmeye kalkışmak ise, *asl'*ı *fer* ile çürütmeye kalkışmaktır. Bu ise, hem aslın, hem de fer'in birlikte eleştiri konusu olmaları sonucunu doğurur. Bu sonuç ise bâtıldır. Böyle bâtıl bir sonucun ortaya çıkmaması ve sözünü ettiğimiz delilleri zikretmenin anlamsız olmadığının sâbit olması için, söyledikleri şeyin zarurî ve bedihî olmadığını açıklamamız lâzımdır. Onun için, diyoruz ki aşağıdaki hususlar, onların söylediklerinin zarurî ve bedihî olmadığını gösterir.

1- Değer verilen akıl sahiplerinin çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın bir yere yerleşmediği, altı cihetten birine bağlı olmadığı, âlemin içinde olmadığı ve onun cihetlerinden birinde olacak şekilde dışında olmadığı hususlarında ittifak etmişlerdir. Halbuki, bu hususların fâsit olduğu zarurî olarak bilinseydi, o zaman akıl sahiplerinin bunlar üzerinde ittifak etmeleri mümteni' olurdu. Çünkü böyle büyük bir topluluğun zarurî olan gerçekleri inkâr etmekte birleşmeleri aklen câiz değildir. Kaldı ki Filozoflar, bir yere yerleşmeyen ve bir yere yerleşenlere hulûl edip girmeyen bir takım mevcutların varlığını kabul etmişlerdir. Akıllar, nefisler ve heyulâ bu mevcutlardandır. Hatta Filozoflar, her insanın, *'Ben mevcudum.'* sözüyle işaret ettiği varlığın ne cisim, ne de cisme bağlı bir şey olduğunu söylemişlerdir. Ve hiç kimse, bunların bu iddialarıyla bedihiyyât'ı (açık gerçekleri) inkâr ettiklerini ileri sürmemiştir. Aksine, Mu'tezîle'den Mamer İbn Abbâd es-Sülemî, Râfızilerden Muhammed İbn Numan ve bi-

zim Ashâbımızdan Ebü'l-Kasım er-Râgıb ve Ebu Hâmid el-Gazâlî gibi Müslüman bilginlerden oluşan büyük bir topluluk, Filozofların bu görüşünü doğru bulmuşlardır. Hâl böyle olunca, Allah Teâlâ'nın bir mekânda olmadığını ve bir mekânda olana yerleşmediğini söylemenin akılların bedâhetiyle reddedilen bir şey olduğunu söylemek nasıl mümkün olabilir?

2- Akla şu üç önermeyi arz edelim: *"Âleme dahil olmayan ve onun cihetlerinden birinde olacak şekilde haricinde de bulunmayan bir varlık mevcuttur.", "Bir sayısı, iki sayısının yarısıdır.", "Nefiy ve ispat (olumluluk ve olumsuzluk) birleşmezler."*

Bu önermeleri akla arz ettiğimizde görürüz ki, akıl, birinci önermede hükümsüz kalır; ikinci ve üçüncü önermelerde ise kesin hüküm verir. Bunlar zarurî olarak bilinir. Bu durum, aklın birinci önermede ne kabul, ne de ret şeklinde bir tavır koymakta kat'î ve kesin olduğunu gösterir. İşte biz buna dayanarak diyoruz ki, akıl bu önermede diğer önermelerdeki gibi kesin hüküm koymadığına göre anlıyoruz ki, o (akıl), âlemden başkasının, âlemin içinde olmasını veya âlemin cihetlerinden birinde bulunmasını gerektirmez; o bunların aksini de câiz görür. Bu gerçek sâbit olunca diyoruz ki, muhâliflerin zannettiği şey, aklın zorunlu gördüğü bir hüküm değil, vehim ve hayâlin bir yanılgısıdır. Vehim ve hayâl, yalnızca hissedilen (maddî olan) şeylerde tasarruf ettikleri için, her şeye bu hissedilen şeylere mahsus olan hükümleri tatbik ederler.

3- *"Mevcut (var olan bir şey), ya bir yerin içindedir, ya bir yerin içinde olanın içindedir, ya da ne öyle, ne de böyledir."* dediğimiz zaman, aklın kesin olarak bu taksimi sahih bulduğunu görürüz. Halbuki, *"mevcut, ya bir yerin içindedir, ya da bir yerin içinde olanın içindedir"* demekle yetindiğimiz zaman, zarurî olarak anlarız ki, bu taksim tâm ve kapsayıcı değildir ve ancak üçüncü bir kısmın eklenmesiyle tamamlanır. Bu üçüncü kısım da, mevcudun ne bir yerin içinde, ne de bir yerin içinde olanın içinde bulunmasıdır. Durum bu olunca, zaruretle

biliriz ki, bu çeşit varlığın mevcudiyeti çekişmesiz ve tartışmasız olarak akla uygundur. Onun fiilen mevcut olup olmadığı ise, ancak ayrıntılı delillerle hükme bağlanabilir.

4- Zarurî olarak biliriz ki, insan fertleri insanlık kavramında birbiriyle ortak, hususiyet ve özelliklerde ise birbirinden ayrıdırlar ve ortaklığı oluşturan yönleri, ayrılığı oluşturan yönlerinden farklıdır. Bu gerçek, insanlığın kavram olarak belirlenmiş bir şekle sahip olmadığını söylemeyi gerektirir. Bu demektir ki, insanlık, kavram olarak soyut ve aklî bir nesnedir. İnceleme ve araştırma, soyut ve aklî olan nesneleri mahsus olan (beş duyu ile algılanan) dan ayırdığına göre, artık mahsus olan şeylerin yaratıcısının his ve hayâlin hükümlerinden münezzeh olması, akıl tarafından uzak görülebilir mi?

5- Herhangi bir mahiyeti, tarif ve hakikatiyle ele aldığımız zaman, konum ve yerleşim olayını hiç akla getirmeden de onu düşünebiliriz. Örneğin, insan, ilmin tarifini ve tabiatın mahiyetini öğrenmek için ciddî bir aklî çaba sarf ettiği zaman, bunların bir mekân veya cihete bağlı olduklarına hükmetmek şöyle dursun, bu hususlardan tamamen gâfil bir durumda bulunur. Bu da gösteriyor ki, yer, şekil ve mekânı düşünmediğimiz zaman da mahiyetleri düşünmemiz mümkündür.

6- Her hangi birimiz, bütün akıl ve fikriyle bir meseleyi anlamaya çalıştığı zaman, sonunda kendi içinde, *'Ben bu meseleyi şöyle anladım veya bu konuda şuna hükmettim'* diyebilir. O, bunu söylediği zaman, kendi nefsinin (zatının-varlığının) da farkında olur. Çünkü, kendi kendisinin farkında olmadığı takdirde, *'Ben anladım; ben hükmettim'* demesi mümteni' olur. İşte, o bu durumda iken, kendi zatının bir mekânda olduğunu veya onun bir şekil ve miktarla vasıflı bulunduğunu bilmek şöyle dursun, mekân ve cihet kavramlarından da habersizdir. Bu da kesin olarak ortaya koyuyor ki, konum ve cihetten mücerret ve soyut olan bir şeyin varlığı akla uygundur.

7- Biz eşyayı görürüz; fakat gören gözümüz kendi kendisini görmez. Hayâl gücü de eşyayı tahayyül eder, fakat bu kuvvet de kendi kendisini tahayyül etme imkânına sahip değildir. İşte, görme ve hayâl etme kuvvetlerinin bu hâli, her şeyin görülmesi veya hayâl edilmesinin vâcip olmadığına delâlet ediyor. Bu gerçek de zikrettiğimiz ihtimalin (konum ve cihetten mücerret olan bir şeyin akla uygunluğunun) kapısını açıyor.

8- Hasımlarımız için, his ve hayâlin hükmüne muhâlif olan bir şeyin varlığını kabul etmeleri kaçınılmazdır. Bu babdaki hasımlarımız, Keramiyye ve Hanbelilerdir. Biz Keramiyye'ye desek ki, *"Şayet Allah Teâlâ his ile işâret edilebilen bir şey olsa, o zaman ya ayrışır ki bu da O'nun mürekkeb olması demektir; halbuki, siz bunu kabul etmiyorsunuz; ya da ayrışmaz, bu da onun küçük ve hakîr oluşta ayrışmayan nokta veya parçalanmayan zerre gibi olması demektir."* Onlar, bu sözümüze karşı şöyle derler: *Allah Teâlâ birdir; terkip ve teliften münezzehtir. O küçük ve hakîr de değildir."* Malûmdur ki, onların benimsedikleri bu görüş, his ve hayâlin kabul ettiği bir şey değildir. Hatta akıl bile bunu kabul etmez. Çünkü his ile işaret edilen bir şey, eğer cihetlerde ve yerde uzama ve açılıma sahip ise onun bir tarafı diğer tarafından ayrı olur. Bu ise aklın bedahetiyle o şeyin kısımlardan oluştuğunu ve ayrışabildiğini gösterir. Ve eğer o şey, cihetlerde, yani sağda, solda, üstte, altta uzama ve açılıma sahip değilse o zaman da ayrışmayan bir nokta ve son derecede küçük ve hakîr bir şey olur. Aklın hükmü bu iken, onların (Keramiyye'nin) Allah Teâlâ'nın hem kısımlara ayrılmadığı, hem de açılımda sonsuz ve büyük olduğu görüşünü benimsemeleri nefiy ve ispatı birleştirmek ve dolayısıyla aklın bedahetiyle reddedilen bir durumu kabul etmeleri anlamına gelir.

Allah Teâlâ için cüz ve parçaları kabul eden Hanbeliler de O'nun mahsûs şeylerden farklı olduğunu söylerler. Bunlara göre de O'nun zatı toplanmak, dağılmak, değişmek, yok olmak gibi olaylarla sağlık, hastalık, hayat ve ölüm gibi

hâllerde hissî varlıklar gibi değildir. Çünkü böyle olsaydı ya o da bir Yaratıcı'ya muhtaç olurdu ve bundan teselsül lâzım gelirdi; ya da mümkün ve hâdis olmanın Yaratıcı'ya ihtiyaç doğurmadığını söylemek lâzım gelirdi. Bundan da Yaratıcı'yı inkâr etmek sonucu çıkardı. Bu açıklamayla sâbit oldu ki, Hanbeliler için de Allah Teâlâ'nın zatını diğer zatlardan ayıran özelliğin mahiyetine vehim ve hayâlin ulaşmadığını kabul etmek kaçınılmazdır. Bunu kabul etmek de vehim ve hayâlin hükmü dışında bir şeyin bulunduğunu itiraf etmektir. Hâl böyle olunca, vehim ve hayâl, nasıl olduğunu idrâk edemese de âlemin içine girmeyen ve onun cihetlerinde bulunmayan bir "Mevcud"un varlığını nasıl kabul etmez? Hem sonra Hanbeliler, zâhir manası uzuv ve organ vehmini veren âyet ve hadislerle istidlâl ederken, bunları Allah Teâlâ için, yaratıklarda olanlardan farklı bir mahiyette düşündüklerini açıklarlar. Bu demektir ki bunlar, Allah Teâlâ için yaratıkların yüzlerinden farklı bir yüz ve onların elinden farklı bir el kabul ederler. Malûmdur ki bunların söyledikleri manada bir yüz ve el, vehim ve hayâlin kabul etmediği şeylerdir.

Hanbeliler, vehim ve hayâlin muhâlefetine rağmen bunları kabul ettiklerine göre, vehim ve hayâl, nasıl olduğunu idrâkten âciz kalsa bile Allah Teâlâ'nın mevcut olduğunu ve fakat diğer mevcutlardan farklı olarak ne âlemin içinde ve ne de onun cihetlerinde olduğunu söylemek niçin mümkün olmasın!

9- Müşebbihe der ki âlem ve Yaratıcı iki mevcuttur. Her iki mevcuttan birisi de ya diğerinin içindedir veya onun dışındadır. İki mevcuttan birisinin öyle veya böyle olması zaruretle bilinen bir husustur. Bu durum karşısında, Allah Teâlâ'nın âlemin içinde olduğunu söylemek muhâl olduğuna göre onun dışındaki bir cihette olmasından başka bir seçenek yoktur.

Müşebbihe, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihete bağlı olduğunu bu şekilde ispat etmeye çalışır.

Dehrîler[1] de şunu söylerler: Âlem ve Yaratıcı iki mevcuttur. İki mevcudun vücutları (var olmaları) da ya birlikte olur ya da biri diğerinden önce olur. Âlem ve Yaratıcı'nın birlikte vücut bulmaları muhâldir. Çünkü bunların birlikte bulunmalarından ya âlemin kadîm, ya da Yaratıcının hâdis olması lâzım gelir. Bu şıkların ikisi de muhâldir. Öyleyse, Yaratıcı'nın vücudu âlemden öncedir. Bu önceliğin zaman ve süre itibarıyla olduğu hususunda da zarurî ilim hâsıldır. Bu da sâbit olunca, Yaratıcının önceliği eğer sınırlı ve başı olan bir zamanla olsa, O'nun da hâdis olması lâzım gelir. Eğer sınırı ve başı olmayan bir zamanla olsa zamanın kadîm olması gerekir. Birinci şık bâtıl olduğu için, ikinci şık, yani zamanın kadîm olduğu sâbit olur.

Dehrîler, zamanın kıdemini bu şekilde ispat etmeye çalışırlar.

Biz diyoruz ki yukarıdaki sözlerin hâsılı ve özü şudur: Müşebbihe, Yaratıcı'nın âlemden ayrılmasının ancak cihet içinde olması şeklinde düşünülebildiğini iddiâ eder ve bundan İlâh'ın bir cihette olduğu sonucunu çıkarırlar. Dehrîler de Yaratıcı'nın âlemden önce olmasının ancak zaman itibarıyla düşünülebildiğini ileri sürer ve bundan zamanın kadîm olduğu sonucunu çıkarırlar. Bunlara karşı biz şunu söylüyoruz: Hayâlin Allah Teâlâ hakkındaki hükmü ya makbuldür veya makbul değildir. Eğer bu hüküm makbul ise Müşebbihe'nin de Dehrîler gibi düşünmeleri lâzımdır. Yani onlara göre de Yaratıcı'nın başı olmayan bir zamanla âlemden önce olması sebebiyle zamanın da kadîm olması gerekir. Halbuki onlar bunu düşünmüyorlar. Ayrıca, Dehrîlerin de Müşebbihe gibi düşünmeleri lâzım gelir. Yani bunlara göre de Yaratıcı'nın âlemden ayrı olması O'nun bir cihette olması tarzında olduğu için, O'nun bir mekâna bağlı olması gerekir. Fakat bunlar da bunu söylemiyorlar. Böyle-

---

1 Dehrîler; zamana bir takım İlâhi sıfatlar tanıyan ve onun ezelî olduğuna inanan kimselerdir. İslâm öncesi dönemden beri böyle düşünen bir felsefi ekol mevcuttur.(ç.n.)

ce iki fırka da gerekli olan görüşün dışına çıkmış ve çelişkiye düşmüş olmaktadırlar. Denilse ki vehim ve hayâlin hükmü, Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları hakkında makbul değildir, o zaman biz de şunu söyleriz: Müşebbihenin, *'iki mevcut'tan birisinin ya diğerine hulûl etmesi ya da bir cihette olmak üzere ondan ayrı olması lâzımdır'* demeleri hayâlî ve bâtıl bir sözdür. Bunun gibi Dehrilerin de, *'Yaratıcı'nın âlemden önceliği zaman itibarıyla olması gerekir'*, demeleri de hayâlî ve bâtıldır. İşte bu, vehim ve hayâlin hükmünü Allah Teâlâ'nın zatından ve sıfatlarından uzak tutan tevhit ve tenzih ehli[2] arkadaşlarımızın görüşüdür. Dosdoğru yön ve dümdüz yol budur.

10- Aklın, Allah Teâlâ'nın fiil ve sıfatlarını anlaması, O'nun zatını anlamasından daha kolaydır. Bu böyle iken Müşebbihe, O'nun fiil ve sıfatlarının da his ve hayâlin hükmüne muhâlif oldukları hususunda bizimle aynı fikirdedirler.

Allah Teâlâ'nın fiillerinin böyle olduğuna dair birkaç vecih vardır:

1-Eşyâda müşâhede ettiğimiz değişiklik, sıfatların değişmesidir. Örneğin su ve toprağın bitkiye dönüşmesi, bitkinin insan bedeninin bir parçası hâline gelmesi böyle bir olaydır. Önceden bir madde ve bir asıl bulunmaksızın eşyânın vücut bulması ise hiç şüphesiz ki müşâhede etmediğimiz bir şeydir. Onun için de vehim ve hayâlimiz bunun olabileceğine hükmetmez. Fakat buna rağmen, biz Allah Teâlâ'nın önceden bir madde ve asıl bulunmadığı hâlde ilk olarak eşyayı icât ettiğini kabul ediyoruz.

2- Biz her hangi bir şeyin hüdus bulup oluşmasının ancak belli bir zamanda olabildiğini düşünüyoruz. Buna rağmen zamanın kendisinin bir zamanda hüdus bulup oluşmadığına hükmediyoruz.

---

2 Tevhid ve Tenzih Ehli, Allah Teâlâ'nın bir olduğunu söyleyen ve O'nu kendisine lâyık olmayan kemiyet, keyfiyet, cisim, cihet, mekân, zıt, benzer, araz ve cevherden uzak olduğunu söyleyenlerdir.

3- Biz bir şeyin fâil değilken, yapıcı bir fâil durumuna gelmesinin ancak ondaki bir hâl ve sıfat değişikliği sonucunda olabildiğini düşünüyoruz. Buna rağmen Allah Teâlâ'nın böyle bir değişiklik olmadan âlemin Yaratıcı'sı olduğunu kabulleniyoruz.

4- Biz bir iş yapan fâilin, bunu ancak bir menfaatin temini veya bir zararın def'i için yaptığını düşünüyoruz. Fakat aynı zamanda Allah Teâlâ'nın âlemi bu türlü gayeler için yaratmadığını kabulleniyoruz.

Allah Teâlâ'nın sıfatlarının böyle olmadığını açıklama konusunda birkaç vecih vardır:

1- Biz bir anda, ayrıntılı bir şekilde, nihayeti olmayan şeyleri bilen bir zatın olabileceğini düşünemiyoruz. Kıyaslamak için kendi kendimizi denediğimiz zaman görürüz ki aklımız, belli bir şeyi bilmeye çalıştığı anda başka bir şeyi anlamaktan âciz kalır. Fakat buna rağmen, iman ve itikat ederiz ki Allah Teâlâ, ilminde bir şüphe ve karışma meydana gelmeden ayrıntılı bir şekilde, nihayeti bulunmayan şeyleri bilir. O'nun bu şekilde, bilinebilen bütün şeyleri bilmesi, vehim ve hayâlin hükmü dışında kalan bir olaydır.

2- Biz görürüz ki iş yapan her hangi bir kimse için, âlet ve malzeme kaçınılmazdır ve biliriz ki zor işler, onları yapanlar açısından yorulma ve meşakkat çekme sebebidir. Fakat bununla birlikte itikat ederiz ki Allah Teâlâ âlet ve malzemeye muhtaç olmadan ve meşakkat çekip yorgunluk duymaktan münezzeh olarak arştan toprağın altına kadar âlemi evirip çevirmektedir.

3-Biz inanırız ki Allah Teâlâ arştan toprağın altındaki şeylere kadar bütün mahlukların seslerini duyar ve göklerin en üstünden yerlerin en altına kadar, küçük ve büyük bütün şeyleri görür. Malûmdur ki beşerin vehim ve hayâli böyle bir *"Mevcud"*un varlığını kabullenmekten âcizdir. Fakat buna rağmen, biz Allah Teâlâ'nın böyle bir *"Mevcut"* olduğuna iman ederiz. Bununla sâbit oldu ki vehim ve hayâl

Allah Teâlâ'nın fiil ve sıfatlarını anlamaktan âcizdir. Biz ise vehim ve hayâlin muhâlefetine rağmen bu fiil ve sıfatları kabul ediyoruz. Allah Teâlâ'nın zatının hakikatini anlamanın sıfatları anlamaktan daha zor ve erişilmeyen bir yükseklikte olduğu da sâbittir. Hâl böyle olunca sıfat ve fiilleri tanımakta vehim ve hayâli bir tarafta bıraktığımıza göre, zatı tanımakta da onları devre dışı bırakmak daha uygun ve evlâdır.

Bu zikredilen on delil, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten münezzeh olmasının sarih aklın reddettiği bir husus olmadığını ispatlamaktadır. Aradığımız da budur.

Başarı Allah Teâlâ'nın yardımı iledir.

Bu bahsi, Aristo'nun ilâhiyyât üzerindeki kitabının başında yazdığı söylenen şu sözle kapatıyoruz: *"İlâhî marifetleri (Allah Teâlâ ile ilgili bilgileri) tahsil etmek isteyen bir kimse, önce ikinci bir fıtrat ve tabiat kazanmalıdır."* Şeyh (İbn Sinâ) şöyle demiştir:" Aristo'nun bu sözü vahiy ve nübüvvete uygundur. Çünkü, Allah Teâlâ, *"Biz insanı çamurun özünden yarattık..."* [3] diye başlayan âyetlerde cesedin oluşum aşamalarını anlatmış ve iş ruhun bedene taalluk ve girmesi aşamasına gelince, *"Bundan sonra onu bambaşka bir mahluk hâlinde inşâ ettik."*[4] buyurmuştur. Bu son cümle bir işâret ve tembihtir ki ruhun bedene taalluk ve girme keyfiyeti, nutfenin bir hâlden bir hâle girmesi türünden bir olay değildir. O, bütün bu aşamalardaki oluşumlardan ayrı ve farklı bir şeydir. Bu sebeple, *"Bundan sonra onu bambaşka bir mahluk hâlinde inşâ etti."*[5] buyurulmuştur. Tıpkı bunun gibi, insan süflî ve ulvî (yerdeki ve göklerdeki) cisimlerin hâl ve sıfatlarını teemmül ettiği zaman, bunların bilinebilen kanun ve kurallar dahilinde olduklarını görür. Fakat buradan Allah Teâlâ'yı tanımaya-anlamaya geçmek istediği zaman, kendisinde mevcut olandan ayrı bir fıtrat ve cisimleri tanımaya ve anlamaya ya-

3 Mü'minûn,23/12
4 Mü'minûn, 23/14
5 Mü'minûn, 23/14

rayan akıldan başka bir akıl edinmek zorunda kalır. Bu mukaddimedeki sözümüz burada bitti.

Başarı Allah Teâlâ'nın yardımı iledir.



İkinci Mukaddime

Mevcut Olan Her Şey İçin Misil ve Benzer Bulunmasının Gerekli Olmadığı Hakkındadır.

Hiç şübhesiz, her Mevcut için bir misil ve benzer bulunması vâcip değildir; misil ve benzeri nefyetmekten de bir Mevcudu nefyetmek lâzım gelmez. Bunun delilleri ise şöyledir:

1-Aklın bedâheti, özel sıfatlarla vasıflı olan bir şeyin bulunmasını ve diğer şeylerin bu sıfatlarda ona muhâlif olmasını kendine uzak görmez. Aklın bedâheti bunu reddetmediğine göre anlıyoruz ki bir şeyin benzerinin yokluğundan o şeyin de yokluğu lâzım gelmez.

2-Bir şeyin varlığı ya ona benzeyen şeyin varlığına bağlıdır veya değildir. Birinci şık bâtıldır. Çünkü, iki şey arasında bu türlü bir benzerlik bulunursa, eşitlik prensibiyle onlardan birisine lâzım olan hâller, diğeri için de lâzım olur. Bu durumda birinin varlığı, diğerinin varlığına bağlı olursa, diğerinin varlığı da ona bağlı olur ve sonuçta her birinin varlığı, kendi varlığına bağlı olur. Bu ise aklın bedâhetiyle bâtıldır. Böylece sâbit oldu ki bir şeyin varlığı, benzerinin varlığına bağlı değildir. Öyleyse benzerin yokluğundan bir şeyin yokluğu lâzım gelmez.

3-Bir şeyin taayyünü (meydana çıkması), o meyadana çıkışın başka bir şeyde hâsıl olmasının mümteni' olmasından ileri gelir. Çünkü böyle olmasa, o şey diğer şeyin aynısı olur. İki şeyin aynı şey olması ise aklın bedâhetiyle bâtıldır. Bu-

nunla sâbit oldu ki, bir şeyin taayyünü onun başka bir şeyde hâsıl olmasının mümteni' oluşundan ileri gelir. Bundan da şunu anlıyoruz: Benzer ve mislin yokluğu bir şeyin yok olduğunu söylemeyi gerektirmez. Böylece, *'bir benzerini görmedikçe, ne âleme müttasıl (bitişik) ne de ondan münfasıl (ayrı) olan bir Mevcudun varlığını düşünmemiz mümkün değildir'* diyenlerin sözünün bâtıl ve fâsıd olduğu ortaya çıktı. Çünkü bize göre, bu vasıfla vasıflı olan yalnızca Allah Teâlâ'dır ve açıkladığımız gibi, misil ve benzerinin bulunmamsından bir şeyin yokluğu lâzım gelmez. Onun için, yukarıdaki söz tamamen geçersizdir. Başarı Allah Teâlâ'dandır.



Üçüncü Mukaddime

Allah Teâlâ'nın Cisim Olduğunu Söyleyenlerin Görüşleri Hakkındadır

Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söyleyenler, kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir. Bunlardan bazıları, O'nun insan suretinde olduğunu söylemişlerdir. Bu ümmetin Teşbihçileri, Allah Teâlâ'yı genç bir insana benzetmişler; Yahudi milletinin teşbihçileri ise Allah Teâlâ'yı yaşlı birisine benzetmişler; ancak bunlar, bu benzetmelere rağmen Allah Teâlâ hakkında intikal, gidiş ve gelişi câiz görmemişlerdir. Müşebbihenin muhakkik (âlim) kesimi ise, Allah Teâlâ'nın nur surertinde olduğunu söylemişlerdir.

Ebu Ma'şer el-Müneccim şunu zikretmiştir: *"İnsanların putlara ibadet etmeyi din hâline getirmelerinin sebebi, bu insanların (atalarının) daha önceki bir dönemde Müşebbihe mezhebinden olmalarıdır. Bunlar, âlemin İlâh'ının büyük bir nur olduğuna inanmışlardır. Böyle inandıkları için de bu İlâh'ın şekline göre bir put yapmışlar ve bunu en büyük put kabul etmişlerdir. Ondan sonra, meleklerin (inandıkları) suretlerine göre putlar yapmışlar*

ve İlâh ile meleklere ibadet etmek inancıyla bu putlara tapmaya başlamışlardır."

Bu o demektir ki putperestlik teşbih inancından doğmuştur ve onun bir fer'i, uzantısı gibidir.

Teşbihçilerin çoğu, Allah Teâlâ hakkında hareket ve sükûnu câiz görmezler.

Keramiyye'ye gelince, bunlar teşbihçi olmalarına rağmen, Allah Teâlâ için uzuv ve organa inanmazlar. Onlar bunun yerine, Allah Teâlâ'nın arşın üzerinde olduğunu söylerler. Bu inançları üç anlama gelebilir. Birincisi, Allah Teâlâ'nın arşa bitişik olmasıdır. İkincisi, O'nun sınırlı bir mesafeyle arştan uzak olmasıdır. Üçüncüsü ise, O'nun sınırsız, nihayetsiz bir mesafeyle arştan uzak olmasıdır.

Bu taife, Allah Teâlâ'nın arşın üzerinde olmasını da kendi zatından kaynaklanan bir sebep veya kadîm bir manadan dolayı meydana geldiği hususunda kendi aralarında ihtilâf etmişlerdir.

Mukaddimelerle ilgili sözlerimiz burada tamamlandı.

Muvaffakiyet Allah'tandır.



İKİNCİ KISIM

ALLAH TEÂLÂ'NIN CİSİM OLMAKTAN, MEKÂN VE CİHETTEN MÜNEZZEH OLDUĞUNU GÖSTEREN SEM'Î (NAKLÎ) DELİLLER HAKKINDADIR



Birinci Delil: İhlâs sûresidir. Bu sûrede Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"De ki, Allah ehaddır (birdir), Allah sameddir, O doğmamış ve doğrulmamıştır, hiç kimse O'na misil ve denk değildir."*[6]

Tefsir kitaplarında yaygın bir şekilde anlatıldığına göre müşrikler, Allah Resûlüne Rabbinin mahiyetini, vasıf ve sıfatlarını sordular. Kendisi de bunun cevabını Allah Teâlâ'dan bekledi. Bunun üzerine bu sûre indirildi. Bunu böylece bildikten sonra deriz ki, bu sûrenin müteşâbih âyetlerden değil, muhkemlerden olması vâciptir. Çünkü Allah Teâlâ bunu Teşbihçilerin[7] suâline cevap yapmış ve onu beyana ihtiyaç duyulan bir durumda indirmiştir. Sûrenin müteşâbih değil, muhkem olduğu böylece sâbit olunca, artık onun beyanına muhâlif olan bütün mezhep ve görüşlerin bâtıl olduğuna kesin olarak hükmetmek vâciptir. Bunu böylece tespit ettikten sonra diyoruz ki *"ehad"* kelimesi, cismaniyet, mekân ve cihetin nefyine delâlet ediyor. Bunun Allah Teâlâ'nın cisim olmadığına delâleti şöyledir: Cisim kesinlikle mürekkeb ve en az iki cüz'den oluşur. Bu durum, bir olmaya aykırıdır. *"Ehad"* kelimesi *"bir"*'in mübâlağa sığası olduğu için bir olmayan cismaniyeti şiddetle reddetmiş oluyor. Bu kelimenin Allah Teâlâ'nın cevher olmadığına delâleti ise şöyledir:[8] Ferd (tek) olan cevherin (parçalanmayan cismin) varlığını inkâr edenler şöyle diyorlar: Mekâ-

---

6 İhlas,112/1-4.

7 Burada kastedilenler, Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatları hakkında şüpheye düşen ve hakikatle hakikat olmayanı birbirine karıştıran müşriklerdir. (ç.n.)

8 Kadim dönemlerde alimlerin çoğunluğu, maddenin cevher ve araz diye iki temel unsurdan oluştuğuna inanırlardı.(ç.n.)

na yerleşen her şeyin bir tarafının diğer tarafından (bir ucunun diğer ucundan) ayrı olması kaçınılmazdır. Çünkü onun sağının solundan, önünün arkasından, üstünün altından başka olması zaruridir. Kapsamı içinde bulunan şeylerden birinin diğerinden ayrıldığı bir varlık ise bölünebilen bir varlıktır. Çünkü onun sağı sağ, solu sol olmakla vasıflıdır. Hâl böyle iken, eğer onun sağı solunun aynısı olsa, bir tek şeyin hem sağ, hem sol olması, kezâ solunun da hem sol, hem de sağ olması, yanı zıtların birleşmesi, nefiy ve ispatın (hem sağ olmak, hem de olmamak gibi) bir araya gelmesi lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Bu muhâl olunca da mekâna yerleşen bir şeyin bölünebilir olduğu, bölünebilen bir şeyin de *"bir"* olmadığı sâbit oldu. Allah Teâlâ *"bir"* olmakla vasıflandığına göre, O'nun hiçbir mekâna yerleşmemesi vâciptir. Bu da onun cevher olmasını nefyeder.

Ferd olan cevherin varlığını kabul edenlere gelince, bunlar Allah Teâlâ'nın cevher olmadığını, söz konusu âyetin başka bir yönüyle ispatlayabilirler. Bu ise şöyledir: *"ehad"* kelimesinden zatta terkip ve telif bulunmasını nefyetmek kasdedildiği gibi, bazen de zıt ve mislin bulunmaması kastedilir. Bu duruma göre, şayet Allah Teâlâ cevher olsaydı, bütün fert olan cevherler O'nun emsâli olurlardı. Bu da O'nu *"ehad"* olmasını nefyederdi. Bu ispat tarzı *"Ve hiç kimse O'nun misli ve dengi değildir."* ayetinden de kuvvet ve destek alıyor. Çünkü, Allah Teâlâ cevher olsaydı, bütün fert cevherler O'nun misli ve dengi olurlardı. Böylece bu sûre, açıkladığımız bu delillerle Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmadığına delâlet ediyor. O'nun cisim ve cevher olmadığı sâbit olunca da hiçbir mekân ve cihette bulunmaması vâcip oldu. Çünkü, bir mekân veya cihette bulunan bir şey bölünebilse cisim olur, bölünemese ferd cevher olur. Halbuki açıkladığımız gibi, Allah Teâlâ'nın bunlardan birisi olması ihtimali bâtıldır. Sonuç olarak da âyetteki *"ehad"* kelimesinin kesin bir şekilde Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmadığına ve hiçbir mekân ve cihette bulunmadığına delâleti sâbit oldu.

Bu sûre Allah Teâlâ'nın bir olduğuna açıkça delâlet ettiği gibi, O'nun bir olduğuna hükmetmenin vücup sebebini de bildirmiştir. Çünkü birinci âyet, *"Allah birdir"* şeklindedir. O'nun Allah olması ise diğer varlıklardan müstağni olmasını gerektirir. Halbuki, mürekkeb olan bir şey, kendi parçalarına muhtaçtır ve bu parçalar o şeyin aynısı değildirler. Bu sebeple, mürekkeb olan bir şey, kendi parçaları da olsa başkasına muhtaç olmuş olur. Allah Teâlâ'nın ilâh olması ise başkasına muhtaç olmasını meneder. (Çünkü ilâh, başkasına muhtaç olmayan varlıktır.) O'nun başkasına muhtaç olmaması O'nun bir olduğuna hükmetmeyi gerektirir; O'nun bir olması da kesin olarak cisim ve cevher olmadığını ve bir mekân ve cihette bulunmadığını gerektirir. Böylece sâbit oldu ki, *"Allah birdir"*[9] ayeti bu sonuçların sübutu için kesin bir delildir.

"Allah sameddir"[10] ayetindeki *"samed"* kelimesi, ihtiyaçlar için baş vurulan efendi, büyük demektir. Bu kelime bu manâ ile Allah Teâlâ'nın cisim olmadığına ve bir mekân veya cihete bağlı bulunmadığına delâlet ediyor. Bunun cismaniyetin nefyine delâleti şu yönlerdendir:

1- Cisim olan her şey mürekkebdir, mürekkeb olan her şey de cüz' ve parçalarından her birine muhtaçtır. Cüzlerinden hiç birisi onun aynısı olmadığı için de, o başkasına muhtaç olmuş sayılır. Başkasına muhtaç olan ise başkasından mustağni değildir. Böyle bir şey, mutlak samed, yani her şeye merci ve baş vurma kaynağı olmaz.

2-Allah Teâlâ uzuv ve organlardan mürekkeb olsaydı, görmek için gözlere, iş yapmak için ellere, yürümek için de ayaklara muhtaç olurdu. Böyle bir durum ise mutlak samed olma vasfına aykırıdır ve onu ortadan kaldırır.

3-İleride delillerle ispat edeceğimiz gibi cisimler birbirine benzerler. Birbirine benzeyen şeyler ise onların lâzımı olan

---

9 İhlas, 112/1
10 İhlas, 112/2

hasletlerde ortak olmak durumundadırlar. Bu sebeple cisimlerden bazıları bir cisme (Allah Teâlâ için farz edilen cisim) muhtaç iseler, diğer bütün cisimlerin de ona muhtaç olmaları gerekir. Kendisi de bir cisim olduğuna göre, kendisinin de kendisine muhtaç olması lâzım gelir. Bu sonuç ise muhâldir. Bu muhal olduğuna göre, kendisi cisim olsaydı hiçbir cismin ona muhtaç olmaması vacip olurdu. Cisimlerin ona muhtaç olmamamsı hâlinde de kendisi samed olmazdı.

Bu âyetin, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten münezzeh olduğuna delâletinin açıklanması ise şöyledir: Şayet Allah Teâlâ bir mekân veya bir cihete has ve özellikle bağlı olsaydı, O'nun bu bağlılığı ya vâcip veya câiz türünden olurdu. Birinci şıkta O'nun zatı vücud bulmak ve bir hakikat hâline gelmek için zorunlu olarak bağlı bulunduğu mekân veya cihete muhtaç olurdu. Bu mekân ve cihet de kendisinden müstağni olurlardı. Çünkü kendisi içinde olmasa da bunlar mekân ve cihet olarak vardırlar. (Bunların mekân veya cihet olmaları, Allah Teâlânın onların içinde olmasına bağlı değildir. İkinci bir husus da şudur: Şayet, bunların da O'na muhtaç oldukları farz edilse, o takdirde bâtıl olan devir lâzım gelir). Böylece, Allah Teâlâ onlara muhtaç duruma düşerken, onlar kendisinden müstağni durumuna çıkarlardı. İkinci şıkta ise O'nun vâcip olmayan belli bir mekân ve cihete ihtisasını (has ve özellikle bağlı olmasını) tayin eden bir tayin ediciye (müreccih'e) ihtiyacı hasıl olurdu. Böylece O, bu takdirde de muhtaç durumuna düşer ve mutlak samed olma vasfını kaybederdi.

" Ve hiçbir şey O'nun misli ve dengi değildir"[11] ayeti de Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmadığına delâlet ediyor. Çünkü ileride delillerle göstereceğimiz gibi cevherler birbirine benzerler. Bu durumda eğer Allah Teâlâ cevher olsaydı, diğer bütün cevherler kendisine misil ve denk olurlardı. Ve eğer kendisi cisim olsaydı, cevherlerden mürekkeb olurdu ve biraz önceki sonuç yine lâzım gelirdi. Böylece sâbit oldu ki bu

---

11 İhlas, 112/4

sûre Allah Teâlâ nın cisim ve cevher olmadığını, bir mekân ve cihette de bulunmadığını gösteren en açık delillerdendir.

Tıpkı müşriklerin, Muhammed aleyhissalatü vesselâm'a Rabbinin sıfatını sormaları ve Allah Teâlâ'nın kendisinin cisim ve cevher olmaktan ve bir mekâna bağlı bulunmaktan münezzeh olduğuna delâlet eden bu sûre ile cevap vermesi gibi, Fir'avun da Mûsâ aleyhisselâm'a Allah Teâlâ'nın sıfatını sormuş ve *"Rabb'ül-âlemîn kimdir?"*[12] demiş; Mûsâ aleyhisselâm ise bu suâle O'nun, insanların yaratıcısı ve yöneticisi olduğunu, gökleri ve yeri yaratıp yönettiğini söylemekle cevaplandırmıştır. Mûsâ aleyhisselâm'ın bu şekilde cevap vermesi de Allah Teâlâ'nın bir mekân veya cihette bulunmadığının en kuvvetli delillerindendir. Çünkü, inşeallah ileride açıklayacağımız gibi bir şeyin cisim olması ve bir yere yerleşmesi onun mahiyeti ve zatî kimliğidir; O'nun eşyanın Yaratıcısı olması ve onları yönetmesi ise sıfattır. Fir'avun, *"Rabb'ül-âlemîn kimdir?"*[13] diye sorup Allah Teâlâ'nın mahiyetini ve kimliğini öğrenmek istediğine göre, ona verilecek cevapta Allah Teâlâ'nın bir mekânda (örneğin göklerde veya arşın üzerinde) olduğunu söylemek, O'nun yaratıcı olduğunu söylemekten daha evlâdır. Bu itibarla, eğer bu şekilde cevap vermek mümkün olsaydı, Mûsâ aleyhisselâm'ın verdiği cevap yanlış olurdu. O zaman da Fir'avun'un *"Mûsâ mecnundur"*[14]demesi, sorulan suâli anlamaz ve nasıl cevap verilmesi gerektiğini bilmez anlamında doğru olurdu. Fakat Mûsâ aleyhisselâm'ın cevabı yanlış ve Fir'avun'un ithâmı doğru olmadığına göre anlıyoruz ki, Allah Teâlâ bir mekânda değildir. Onun için de Mûsâ aleyhisselâm'ın verdiği cevap doğrudur; yanlış olan ise, Fir'avun'un Allah Teâlâ'nın mahiyetini sormasıdır.

Böylece sâbit oldu ki Muhammed aleyhissalatu vesselâm'ın Kur'ân âyetleriyle müşriklerin Allah Teâlâ'nın sıfatını sormasına verdiği cevap, O'nun mekândan münezzeh oldu-

12 Şuarâ', 26/23
13 Şuarâ', 26/23
14 Şuarâ',26/27

ğuna delâlet ettiği gibi, Mûsâ aleyhisselâm'ın verdiği cevap da aynı hakikate delâlet ediyor.

Allah Teâlâ, kendi kitabında İbrahim aleyhisselâm'dan bahsederken, bu Peygamberin yıldızların durumlarındaki değişmeyi (doğup batmayı) onların hâdis olduklarına delil yaptığını zikretmiştir. O, bu delili söyleyip tamamladıktan sonra da *"Ben muvahhid olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim ve ben ona ortak tanıyanlardan değilim."* [15] demiştir.

Bu olay, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten münezzeh ve mukaddes olduğuna delâlet eder. O'nun mekânda münezzeh olduğuna delâleti birkaç yöndendir.

1- Biz inşeallah, cisimlerin birbirine benzer olduklarını açıklayacağız. Bu gerçek sâbit olduğu için, benzerlerden birisi için doğru olan bir hüküm, diğerleri için de doğru olması gerekir. Bu duruma göre, şayet Allah Teâlâ cisim veya cevher olsaydı, diğer cisimler için doğru olan bütün hükümlerin, kendisi için de doğru olması gerekirdi. Buna karşılık, kendisi için doğru olan bütün hükümlerin diğerleri için de doğru olması vâcip hâle gelirdi. Bu böyle olunca da, diğer cisimler için olduğu gibi, kendisi için de değişmenin (teğayyür) câiz olması icap ederdi. Fakat İbrahim (a.s.), bir hâlden bir hâle değişen şeylerin ilâh olmaya elverişli olmadıklarını söyleyince, Allah Teâlâ'nın bir mekânda olmadığına kesin olarak hükmetmek lâzım gelir. Çünkü eğer, O bir yerde olsaydı, cisim olurdu; cisim olsaydı değişmesi gerekirdi; değişince de ilâh olmazdı.

2- İbrahim aleyhisselâm, bu delili söyleyip tamamladıktan sonra, *"Ben muvahhid olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim ..."* diyerek Allah Teâlâ'yı sadece âlemin yaratıcısı olarak sıfatlandırmıştır. Allah Teâlâ da onu bu sözünden dolayı övüp büyütmüş ve *"Bu bizim hüccetimizdir, kavmine karşı onu İbrahim'e verdik. Biz istediğimiz kimseyi derecelerle yük-*

15 En'âm, 6/79

seltiriz..."[16] buyurmuştur. Halbuki âlemin yaratıcısı olan Allah Teâlâ, belli bir miktar ve bir şekil ile vasıflı olsaydı, kendisini bilmek ancak yerleşmiş bir cisim olduğunu bilmekle tamamlanırdı. Eğer durum böyle olsaydı, O'nu sadece âlemin yaratıcısı olmakla bilmek, övme ve takdire lâyık olmazdı. Fakat, O'nu yalnızca bu sıfatla bilmek, tam bir ilâhî marifet için yeterli görülmesi, Allah Teâlâ'nın bir mekânda olmadığına delâlet eder.

3- Allah Teâlâ cisim olsaydı, bütün cisimler mahiyette O'na ortak olurlardı. Bu sebeple, O'nun cisim olduğunu söylemek, cisimleri O'na ortak etmeyi gerektirir. Bu ise İbrahim aleyhiselâm'ın, "*ve ben müşriklerden değilim*" sözüyle çelişki oluşturur.

Geçen bu açıklamalarla sâbit oldu ki bütün peygamberler (salavatullahi aleyhim), Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmak veya bir cihette bulunmaktan münezzeh ve mukaddes olduğu hususunda kesin inanç taşımışlardır. Başarı Allah'tandır.



İkinci Delil: "*Hiçbir şey, O'nun misli değildir*" ayetidir.[17] Halbuki, Allah Teâlâ cisim olsaydı, mahiyette diğer cisimler gibi olurdu. Bu ise âyetle çelişkili bir sonuçtur.

Eğer denilse ki Allah Teâlâ cisim de olsa, niçin diğer cisimlerden farklı olması câiz olmasın? Meselâ insanla at, cisim olmakta müşterektirler; fakat hâl ve sıfatlarda birbirinden farklıdırlar. Bu sebeple de, '*at insan gibidir*' denilmez. Burada da böyle olabilir.

Bunun cevabı iki yöndendir:

1-İleride ispat edeceğimiz gibi, cisimler mahiyette birbiri-

---

16 En'âm, 6/83
17 Şûrâ, 42/11

ne benzerler. Bu gerçek karşısında, şayet Allah Teâlâ cisim olsaydı, diğer cisimlere benzerdi. Bu ise yukarıdaki âyetin açık olan manasına terstir. İnsan ve at mahiyette birbirine benzerler. Aralarındaki fark ise zat ve mahiyette değil, sıfat ve arazlardadır. İki şey mahiyette birbirine benzedikleri zaman, onlardan her birinin ayrı ârizî sıfatlarla vasıflı olması câizdir. Çünkü bunların benzeyen tarafları onları zatlarıdır ve zatların lâzımı olan vasıflardır. Bu duruma göre eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nun kendisine özel olan sıfatlarla vasıflı olması câiz olurdu. Bu durumda da O'nun kendisine bu sıfatları takdir eden ve veren bir müdebbir ve muhassıs'a muhtaç olması lâzım gelirdi. Bu ise, O'nun âlemin (ve içindeki şeylerin) İlâh'ı olduğu gerçeğini iptal ederdi.

2-Allah Teâlâ'nın cismaniyette diğer sıfatlarla müşterek, özel mahiyette ise onlardan farklı olduğu farz edilse bu durumda, O'nun zatında çokluk oluşması kaçınılmaz olurdu. Bu çokluk ise O'nun diğer cisimlerle müşterek olduğu cismaniyet ile kendisine özel olan mahiyettir. Çünkü ortak olan şey, ortak olmayan şeyden ayrıdır. Bu suretle oluşan çokluk, Allah Teâlâ'nın zatında terkip meydana getirirdi. Mürekkeb olan şey ise açıkladığımız gibi vâcip değil, câizdir.

Bu iki yönü cevap ile sâbit oldu ki, yukarıdaki soru yersizdir.

Allah en iyi bilendir.



Üçüncü Delil: *"Allah zengin (ve müstağni), siz ise fakirler (ve muhtaçlar)siniz."*[18] Bu âyet, Allah Teâlâ'nın zengin ve müstağni olduğuna delâlet ediyor. Halbuki O cisim olsaydı, zengin ve müstağni olmazdı. Çünkü cisim mürekkebdir; mürekkeb ise cüzlerine muhtaçtır. Hem sonra, Allah Teâlâ bir mekân

18 Muhammed, 47/38

veya cihete bağlı olsaydı, mekân veya cihete muhtaç olurdu. Bu durum ise O'nun zengin ve müstağni olmasıyla çelişki oluşturur.



Dördüncü Delil: *"Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayandır. O hayy ve kayyûmdur."*[19] Kayyûm, kendi kendisiyle ayakta olan, başka şeyleri de ayakta tutandır. O'nun kendi kendisiyle ayakta olması, diğer bütün şeylerden müstağni olmasıdır; başkalarını ayakta tutması ise diğer bütün şeylerin O'na muhtaç olmalarıdır. Bu duruma göre, şayet Allah Teâlâ cisim olsaydı, kendisinden başkasına muhtaç olurdu. Bu başkası da O'nun parçaları ve cüzleridir. Buna mukabil, başkası da O'ndan müstağni olurdu. Bu yine O'nun kendi parçaları ve cüzleridir. Böyle olması durumunda da, *"kayyûm"* olmazdı. Hem sonra, şayet bir mekânda olsaydı, o mekâna muhtaç olurdu. Bu takdirde de *"kayyûm"* olmazdı.

Eğer denilse ki, siz Allah Teâlâ'nın ilim sıfatıyla muttasıf olduğunu ve size göre bu O'nun *"kayyûm"* olmasıyla çelişmediğini söylüyorsunuz. Öyleyse neden O'nun bir mekânda bulunması ve fakat bu hâlin O'nun *"kayyûm"* olmasıyla çelişmemesi câiz olmasın?

Biz deriz ki bize göre, O'nun zatı ilimle vasıflı olmasını gerekli kılar. Bu sebeple, ilimle vasıflı olmak, O'nun zatıyla çelişmez. (Çünkü bir şeyin lâzımı onunla çelişki oluşturmaz.) Fakat, Onun zatının belli bir mekânda olmasını gerekli kıldığını söylemek mümkün değildir. Zira 'Allah Teâlâ'nın bir yer işgal etmesi veya etmemesinin bu kayyumluğun butlanını gerektirmez' şeklinde bir varsayımda bulunulursa bu durumda mekan Allah Teâlâ'dan müstağni, Allah Teâlâ ise me-

19 Bakara, 2/255

kanana muhtaç hâle gelir. Böylece iki durum arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.

Allah daha iyi bilir.



Beşinci Delil: *"Hiç ismi O'nunla birlikte anılmaya değer bir başkasını tanıyor musun?"* [20] (Ayette geçen *"semiyye"* kelimesini açıklarken) Abdullah İbn Abbas (r.a) dedi ki yani: *"sen O'na herhangi bir misil bilir misin? Halbuki Allah Teâlâ bir mekânda olsaydı, bütün cevherler O'nun benzeri olurlardı."*



Altıncı Delil: *"Allah, hâlık, bâri' ve musavvirdir"* ayetidir.[21] Bu âyetin konuya delâleti şöyledir: Diğer kitaplarımızda açıkladığımız gibi, *"hâlık"* ismi lügatte *"mukaddir"*, yani takdir edici ve miktar tayin edici demektir. Bu böyle olduğuna göre eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, sınırlı (mütenâhi) olurdu; sınırlı olunca da belli bir miktarla vasıflı olurdu. Allah Teâlâ, kendisinin bütün miktarları takdir ve tayin edici olduğunu söylediğine göre bu durumda, kendi miktarının da takdir ve tayin edicisi olması lâzım gelirdi. Bu ise muhâldir. Böyle olsaydı Allah Teâlâ cisim ve sınırlı olurdu, O'nu çevreleyen bir veya birkaç sınır bulunurdu. Böyle olunca da O'nun bir şekli olurdu. Şekli olan her şeyin bir de sureti vardır. Sonuç olarak eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nun da bir şekli olurdu. Allah Teâlâ, kendisinin *"Musavvir"*, yani suretleri yapan olduğunu söylediğine göre bu durumda kendisinin suretini de yapması lâzım gelirdi. Bu ise muhâldir. İşte bu muhâllerin lâzım gelmemesi için O'nun suret ve cismaniyetten münezzeh olması vâciptir.



---

20 Meryem, 19/65
21 Haşır, 59/24

Yedinci Delil: *"O ilk olan ve son olandır; açıkta ve gizli olandır"*[22] ayetidir. Bu âyet-i kerimede Allah Teâlâ, kendisinin hem zâhir, hem de bâtın olmakla vasıflandırmıştır. Halbuki, eğer kendisi cisim olsaydı, zâhiri ayrı, bâtını ayrı olurdu. Böyle olunca da aynı şey hem zâhir, hem de bâtın olamazdı. Çünkü bu şeyin cisim olması hâlinde, zâhir onun dış tarafı, bâtın da onun iç tarafı olurdu. Hem sonra müfessirler, 'Allah Teâlâ, varlığına dâir delillerin çokluk ve açıklığı hasebiyle zâhirdir; hissin O'nu idrâk etmemesi ve hayâlin O'na ulaşmaması hasebiyle de bâtındır' demişlerdir. Halbuki eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nu hissin idrâk etmemesi ve hayâlin ulaşamamasıyla vasıflandırmak mümkün olmazdı.



Sekizinci Delil: *"O'nu ilim ile ihâta edemezler."*[23],*"Gözler O'nu idrâk edemezler."*[24] ayetleridir. Bu âyet-i kerimeler, Allah Teâlâ'nın şekil ve suretten münezzeh olduğuna delâlet ediyorlar. Çünkü O şekil ve suret olsaydı, ilim O'nu ihâta eder ve gözler O'nu idrâk ederdi. Halbuki, âyetler bu durumları nefyediyor.

Eğer denilse ki, 'Allah Teâlâ cisimdir; fakat büyük bir cisim olduğu için ilim ve gözler O'nu ihâta edemez' demek neden câiz olmasın?

Biz de deriz ki, eğer durum böyle olsaydı, Allah Teâlâ'yı idrâk ve ihâta edememekle vasıflandırmanın bir anlamı ve özelliği bulunmazdı. Çünkü bu anlamda gökler, dağlar, denizler ve çöller de idrâk ve ihâta edilemeyen büyük cisimlerdir.



---

22 Hadid, 57/3
23 Tâhâ, 20/110
24 En'âm, 6/103.

Dokuzuncu Delil: *"Kullarım beni sana sordukları zaman, (onlara de ki) ben (onlara) yakınım ve duâ edenin duâsına karşılık veririm"*[25] ayetidir. Rivâyete göre, Rasulullah'a 'Söyle, Rabbin yakın ise O'na alçak sesle duâ edelim, uzak ise O'nu yüksek sesle çağıralım' denilmiştir; bunun üzerine Allah Teâlâ bu âyet-i kerimeyi indirmiştir. Bu duruma göre, eğer Allah Teâlâ gökte veya arşta olsaydı, O'nun kullarına yakın olduğunu söylemek doğru bir söz olmazdı.



Onuncu Delil: Şayet Allah Teâlâ üst cihette olsaydı, kendisi semâ olurdu. Semâ olması hâlinde de kendi kendisinin mahluku olurdu. Bu sonuç ise muhâldir. Öyleyse, onu doğuran şey, yani Allah Teâlâ'nın üst cihette olması da muhâldir.

Allah Teâlâ üst cihette olsaydı semâ olurdu, dememizin iki dayanağı vardır.

1-Semâ kelimesi, sümuvv(üst) masdarından türetilmiştir. Bu sebeple, üstte olan her şey semâdır. Bu lügatte böyle olduğu gibi, Kur'ân terminolojisinde de böyledir. Çünkü müfessirler, *"Allah Teâlâ semâdan, oradaki dağlardan (dağ gibi birikmiş bulut kümelerinden) dolu indirir"*[26] ayetinin tefsirinde, 'Buradaki semâdan maksat buluttur. Buluta semâ demek câzidir. Çünkü onda üstte olmak manası vardır' demişlerdir. Bunlar, *"Semâdan temiz su indirdik"* [27] âyetinin tefsirinde de semânın bulut için kullanıldığını söylemişlerdir. Böylece lügat bakımından Kur'ân'ın, üst olmakla vasıflandırdığı her şeye (dilcilerin) semâ anlamı verdikleri konusunda ittifak ettikleri görülmektedir.

2-Allah Teâlâ, arşın üstünde olsaydı, arşta oturup üste bakanlar, Allah Teâlâ'nın onlar tarafındaki yanını görürler-

25 Bakara, 2/186
26 Nur, 24/43
27 Furkan, 25/48

di. Böylece Allah Teâlâ'nın bu tarafı onlar için, tıpkı göklerin alt tarafının yeryüzü sâkinlerine nispeti gibi olurdu. Bu da kesin olarak gösterir ki eğer Allah Teâlâ arşın üstünde olsaydı, O'nun zatı arş sâkinleri için semâ olurdu. Böylece sâbit oldu ki eğer Allah Teâlâ üst cihette olsaydı, O'nun zatı semâ olurdu; semâ olunca da mahluk olurdu. Çünkü Allah Teâlâ *"(Kur'an) yeri ve yüce gökleri yaratan Allah tarafından peyderpey indirilmiştir"* [28], *"Rabbiniz o Allah'tır ki semâları ve yeri altı günde yaratmıştır"*[29] buyuruyor. Bu ve diğer benzeri âyetler, bütün semâların Allah Teâlâ tarafından yaratıldığına delâlet eder. Hâl böyle olunca eğer kendisi semâ olsaydı, O kendi kendisini de yaratmış olurdu. Bu muhâldir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın üst cihete mahsus ve bağlı olmaması zorunludur.

Eğer denilse ki, örfte semâ ismi bilinen gök kürelerine denir. Hatta bu isim kelimenin aslı itibariyle Allah Teâlâ'nın zatını kapsasa bile, bu kapsama kabul edilemez.

Biz de deriz ki açıkladığımız gibi, eğer Allah Teâlâ üst cihete mahsus ve bağlı olsaydı, O'nun zatının arş sâkinlerine nispeti, göğün yer sakinlerine nispeti gibi olurdu. Bu da ister istemez O'nun semâ olmasını gerektirirdi. Buna rağmen semâ lafzını tahsis edip, Allah Teâlâ'yı kapsamasını men'etmek ise ancak bunu gerektiren bir zaruret bulunması hâlinde câiz olurdu. Onun için şayet Allah Teâlâ'nın üst cihette olduğuna dair kat'î aklî delil bulunsaydı, bu men' ve tahsise gidilebilirdi. Fakat bunu gösteren bir delil bulunmadığına aksine, kesin aklî ve naklî delilller Allah Teâlâ'nın bir cihette olmasının memnu' olduğunu gösterdiğine göre, söz konusu men' ve tahsisi kabul etmemiz için bir zaruret mevcut değildir.



28 Tâhâ, 20/4
29 Yunus,10/3; A'râf,7/54

On Birinci Delil: *"De ki, göklerde ve yerde olanlar kimindir? De ki hepsi Allah'ındır?"*[30], *"Gece ve gündüzün içinde olanlar Allah'ındır"*[31] ayetleridir. Bu âyetlerden birincisi, mekân içinde olan bütün şeylerin, ikincisi de zaman içinde olan tüm varlıkların Allah Teâlâ'nın mülkü olduklarını bildirmektedir. Böylece bu iki âyet, mekân, zaman ve bunlarla ilgisi olan her şeyin Allah Teâlâ'nın mülkü ve mahluku olduğuna delâlet eder; dolayısıyla da Allah Teâlâ'nın kendisinin mekân ve zaman içinde olmaktan münezzeh olduğuna delil oluşturur. Bu delili, Merhûm Ebu Müslim el-İsfahânî de tefsirinde zikretmiştir.

Kurân-ı Kerim'de geçen âyetlerden mekân âyetinin zaman âyetinden önce zikredilmesinde şerefli bir sır ve yüksek bir hikmet vardır.



On İkinci Delil: *"O gün Rabbinin arşını meleklerin üstünde olan sekiz melek taşır."*[32], *"arşı taşıyan melekler ve onun etrafındakiler, Rablerini tesbih ve O'na hamd ederler."*[33] Melekler arşı taşıdıklarına göre eğer Allah Teâlâ arşta olsaydı, arşı taşıyanlar O'nu da taşımış olurlardı. Bu suretle kendisi, taşıyıcılarına muhtaç olurdu. O'nun bir şeye muhtaç olması muhâldir. Muhale müncer olan şey de muhaldir.



On Üçüncü Delil: Eğer Allah Teâlâ arşa yerleşmiş olsaydı, göklerden önce onu yaratması daha evlâ olurdu. Çünkü

30 En'âm, 6/12
31 En'âm, 6/13
32 el-Hâkka, 69/17
33 Gâfir, 40/7

bu durumda, arş O'nun mekânı, gökler ise kullarının mekânı olurdu. Akla en uygun olan, O'nun kendi mekânını kullarının mekânından evvel hazırlamasıdır. Fakat malûm olduğu üzere[34] göklerin yaratılması arşın yaratılmasından öncedir. Bunun böyle olduğunun delili ise *"Rabbiniz o Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı günde yarattı ve sonra arşın üstüne istivâ etti"* [35] ayetidir. Âyetteki *"sonra"* kelimesi bunu gösteriyor.



On Dördüncü Delil: *"O'nun vech'inden başka her şey helâk olacaktır"*[36] ayetidir. Bu âyet-i kerimenin zâhir manası, arşın, bütün mekân ve cihetlerin ve bunların içinde olan varlıkların fenâ bulacağı ve yok olacağını gerektirir. O zaman Allah Teâlâ ise mekân ve cihetten münezzeh olduğu için bâki kalacaktır. Âyetin manası bu olduğuna göre, Allah Teâlâ'nın şu anda bir cihette olması mümteni'dir. Aksi takdirde, cihet fenâ bulduğu zaman, O'nun zatının da bir değişim geçirmesi lâzım gelir.

Eğer denilse ki cihet mevcut olan bir şey değildir ki, fenâ bulsun.

Biz de deriz ki mekânlar ve cihetler hakikat ve mahiyetleriyle birbirinden farklı ve birbirlerinden ayrı şeylerdir. Sizin , 'Allah Teâlâ'nın üst cihette olması vâcip, diğer cihetlerde olması mümteni'dir' demeniz cihetlerin farklı şeyler olduğunun bir delilidir.

Aynı şekilde biz başka bir yer işgal ettikten sonra 'bu ci-

34 Arşın ikinci sırada yaratıldığı malumdur; çünkü yaratılışın başlangıcı ile ilgili olarak Rasulullah (s.a.v.)'a sorulduğunda: *"O'nun arşı su üzerindeydi."* diye cevap vermiştir. Bu da kesinlikle gösteriyor ki arş sudan sonra, arz ve semalardan önce yaratılmıştır. Ayet, semanın arştan önce yaratıldığı anlamına gelmez. Bu hadisi Buharî ve Beyhakî rivayet etmişlerdir.

35 Yûnus,10/3; A'râf,7/54

36 Kasas, 28/88

sim başka bir mekandaydı şimdi buradadır' deriz. Öyleyse mekanlar sayılı, farklı ve peşisıradırlar. Oysa mevcut olmayan şeylerde böyle farklılıklar yoktur. Öyleyse bu, mekanların ve sayıların birbirinden farklı durumlar olduklarını ortaya çıkmaktadır. Bu gerçek mekan ve cihetlerin mevcut şeyler olduğunu gösterir. Çünkü mevcut olmayan bir şeyde böyle farklılıklar yoktur. Bu sabit olunca artık cihetler de mevcut olup onlar da " *O'nun (Allah'ın) vechinden başka her şey helak olucudur.*" Ayetinin hükmü içine girerler. Sonuç olarak mekan ve cihetler ve bunlara dahil olanlar, helak olacak ve Allah Teâlâ'nın zatı mekan v e cihetten münezzeh olduğu için bâki kalacaktır. Bu konuda söylenmesi gereken diğer sözler daha önce geçmiştir.



On Beşinci Delil: "*O evvel ve âhirdir*"[37] ayetidir. Bu âyet, Allah Teâlâ'nın diğer bütün şeylerden önce var olmasını ve yine bütün şeylerden sonra kalmasını gerektiriyor. Bu da O'nun mekân ve cihetlerden önce var olduğuna ve bunların fena bulmasından sonra da kalacağına delâlet ediyor. Bu sabit olunca on üç ve on dördüncü delillerde zikrettiklerimize yaklaşma söz konusu olmaktadır.



On Altıncı Delil: "*Secde et, yaklaş!*" âyetidir.[38] Halbuki, Allah Teâlâ, üst cihette olsaydı, secde etmek yakınlık değil O'ndan uzaklık ifade edecekti ki bu da aslın hilâfınadır.



37 Hadid, 57/3
38 'Alak, 96/19

On Yedinci Delil: *"Allah'a endad(ortaklar) uydurmayın"*[39] ayetidir. Nid,(endadın tekil hâlidir) benzer/misil demektir. Halbuki Allah Teâlâ cisim olsaydı diğer bütün cisimler ona benzer ve ortak olurlardı. O zaman da âyetin nefyettiği şey mevcut olmuş olurdu. Bu ise, nassın manasını nakzederdi.



On Sekizinci Delil: Bu, meşhûr olan hadistir. Rivâyet edildiğine göre, İmran b. Husayn radiyallahu anh, *"Ya Rasûlallah! Varlığın başlangıcını bize anlat"* demiş ve Rasulullah aleyhissalatu vesselâm, *"Varlığın başlangıcında Allah vardı ve onunla birlikte bir şey yoktu"* [40]buyurmuştur. Şimdiye kadar defalarca anlattığımız gibi, eğer Allah Teâlâ bir mekân veya cihete mahsus ve bağlı olsaydı, O ilk var iken beraberinde bunların da var olması lâzım gelirdi. Halbuki hadis-i şerif bunu nefyetmiştir.

Zikrettiğimiz bu delillerin bir kısmı konuya delâletleri itibariyle kuvvetli, bir kısmı ise zayıftırlar. Fakat ne olursa olsun, bunlarla sâbit oldu ki, Kur'ân'da ve Hadiste Allah Teâlâ'nın mekân ve cihetten münezzeh olduğuna delâlet eden pek çok delil mevcuttur.

Başarı Allah'tandır.



---

39 Bakara, 2/22
40 Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.

ÜÇÜNCÜ KISIM

ALLAH TEÂLÂ'NIN BİR MEKÂNA YERLEŞMİŞ OLMADIĞINI GÖSTEREN AKLÎ DELİLLER VE BUNLARIN AÇIKLANMASI HAKKINDADIR



Biz Allah Teâlâ'nın bir mekâna yerleşmiş olmadığını delillendirdiğimiz zaman, onun cisim ve cevher olmadığını da ispat etmiş oluruz. Çünkü bir mekâna yerleşen bir şey, bölünebilirse cisimdir, bölünemezse tek cevherdir. Bunu belirttikten sonra diyoruz ki aşağıdaki deliller, Allah Teâlâ'nın bir mekâna yerleşmiş olmadığının delilleridir.



Birinci Delil: Allah Teâlâ bir mekâna mütehayyız (bir mekana yerleşmiş olsaydı), bütün mahiyetiyle mekânda olan diğer şeylerin benzeri olurdu. Bu mümteni'dir. Öyleyse O'nun bir mekâna yerleşmiş olması da mümteni'dir. Allah Teâlâ, bir mekâna mütehayyız olsaydı, bütün mahiyetiyle diğer mekânlı şeylerin benzeri olmasının gerekli olması şundandır: Eğer Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı, mütehayyız olmak yönünden diğer mütehayyızlara müsavi olurdu. Bundan sonra O, özel mahiyeti itibarıyla ya diğer mütehayyız cisimlerden farklı olurdu veya olmazdı. Birinci şık bâtıldır. Bundan dolayı ikinci şık kesinlik kazanır. Bunun sonucu ise şudur: Şayet Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı, diğer mütehayyızların misli ve benzeri olurdu. Birinci şıkkın bâtıl olduğunun ispatı ise şöyledir: Şayet Allah Teâlâ mütehayyız olmak yönünden diğer mütehayyızlara benzeyip özel mahiyetiyle onlardan farklı olsaydı, onlara benzeyen ve benzemeyen yönleri ayrı şeyler olurdu. Yani genel vasfı olan mütehayyız olması, özel zatının hususiyetinden ayrı olurdu. O zaman da aşağıdaki iki seçenekten biri olur;

Ya "*Zat*" için mütehayyız olmak söz konusu olur ve sözü edilen hususiyet bunun sıfatı olur. Bu durum, dediğimiz sonucu verir; çünkü 'sadece mütehayyız olmak zat'a ait bir özellik olsa, bu Allah Teâlâ ile diğer mütehayyızlar arasında müşterek ve ortak yön olduğu için, Allah Teâlâ'nın mütehayyız olması durumunda O'nun zatı diğer mütehayyızların zatlarının benzeri ve misli olurdu' sözümüz bu anlama gelir. Ya da zat, hususiyet olur, mütehayyız olmak da onun sıfatı olur. Bu ise muhâldir. Çünkü mütehayyız olmak vasfından ayrı farz edilen bu hususiyet ya mekânlıdır veya mekânsızdır. Birinci şık muhâldir. Çünkü, mütehayyız olmanın karşısında kabul edilen bu husussiyet, mekânlı olsa mütehayyız olur ve böylece mütehayyız olmayan şey, mütehayyız olmuş olur. İkinci şıkta, yani hususiyetin mekânsız olması hâlinde ise mütehayyız olmak buna sıfat olmaz. Çünkü onun mütehayyız olmaması (mekânsız olması) farz edilmiştir. Mütehayyız olmak, ancak bir mekânda olmakla oluşan bir sıfattır. Ancak bir mekânda olmakla oluşan böyle bir sıfat, mekânda olması mümteni' olan bir şeyde hâsıl olmaz. Mütehayyız olmak sıfat olmayınca da zatın kendisi olur. O zaman da mütehayyız olmak yönünden birbirine müsâvi olan şeylerin zat ve mahiyette birbirine müsavi olmaları lâzım gelir. Bununla sâbit oldu ki bütün mütehayyızların mahiyetin tümünde birbirine müsavi olmaları vâciptir.

Mekânda olan şeylerin birbirine benzediği sözünün ispatı için zikredilen bu açıklama kesin ve tartışmayı kesen bir delildir.

Allah Teâlâ'nın bütün mahiyette (veya mahiyetin tümümde) cisimlere müsavi ve misil olmamasının vücub ve gerekliliği ise şu sebeplerdendir:

1-Mahiyetin tümünde birbirine benzeyen şeylerin bir hükmü de bütün lâzımlarda müsavi olmalarıdır. Bu duruma göre aralarında bu türlü benzerliğin bulunması hâlinde, Allah Teâlâ'nın kadîm olması sebebiyle diğer cisimlerin de kadîm

olmaları veya bu cisimlerin hâdis olmaları sebebiyle Allah Teâlâ'nın da hâdis olması lâzım gelir.

2-Benzerlerin lâzımlarda (sıfatlarda) müsavi olmaları sebebiyle, diğer cisimlerin ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlardan hâli olmaları câiz olduğu için, bunun Allah Teâlâ hakkında da câiz olması lâzım gelir. Bu takdirde Allah Teâlâ'nın bu sıfatlarla vasıflı olması câizler türünden olur. Böyle olunca da O'nun bunlarla vasıflanması ancak bir mucid'in icâdı ve bir muhassıs'ın tahsisiyle mümkün olur. Bu durumda da Allah Teâlâ böyle bir mucid ve tahsis ediciye muhtaç olur. Cisim olan veya cisme benzeyen şeylerin bu şekilde bir mucide muhtaç olmaları, Allah Teâlâ'nın cisim olmasının mümteni' olmasını gerektirir.

3-Allah Teâlâ'nın zatı, mütehayyız olan diğer şeylere müsavi ve benzer olduğu takdirde, O'nun da bunlar gibi bazen hareketli ve bazen sâkin hâlde olması lâzım gelirdi. Bu takdirde de O'nun zatının hareket ve sükûn kabul etmesi gerekirdi. Böyle olan bir şeyin de muhdes (yaratılmış) olduğunu söylemek vâcip olurdu. O'nun muhdes olması muhâl olduğuna göre, bu sonucu doğuran O'nun cisim olması da muhaldir.

4-Allah Teâlâ cisim olsaydı, cüzlerden oluşurdu. Bu cüzler de hem birbirlerine, hem de diğer cisimlerin cüzlerine bezerlerdi. Bu takdirde, toplanmak ve dağılmak, diğer cisimlerin cüzleri için câiz oldukları gibi, bu cüzler için de câiz olmaları vâcip olurdu. Bu takdirde de Allah Teâlâ'nın zatı için bir terkip ve telif edici kaçınılmaz olurdu. Bu sonuç, âlemin İlâh'ı için muhâldir.



İkinci Delil: Allah Teâlâ, mütehayyız olsaydı mütenâhi (sınırlı/sonlu) olurdu. Halbuki mütenâhi olan bir şey mümkündür. Mümkün olan bir şey de muhdestir (sonradan var olmadır). Buna göre eğer Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı

muhdes olurdu. O'nun muhdes olması, yani yaratılmış olması ise muhâldir. Bu delilin açıklaması şöyledir:

Birinci Mukaddime: 'Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı mütenâhi olurdu' kaziyesidir. Bunun ispatı şudur: Mütehayyız olan bir şey, belli bir miktara sahiptir. Miktar sahibi olan bir şey ise artma ve eksilme kabul eder. Böyle olan bir şey de mütenâhidir. Bu durum, sonuçta mütehayyız olan her şeyin mütenâhi olması demektir.

İkinci Mukaddime: 'Mütenâhi olan her şey mümkündür' kaziyyesidir. Bunun ispatı şudur: Mütenahi olana, bir şeyi olduğundan daha çok veya daha az farz etmek mümkündür. Bunun böyle olduğu zarurî bir ilimle sâbittir. Bu açıklamadan şu sonuç çıkar: Mütenahi olan her şey, zatı itibarıyla mümkündür.

Üçüncü Mukaddime: 'Mümkün olan her şeyin muhdes olduğu' kaziyesidir. Bunun ispatı da şöyledir: Mümkün olan bir şey için daha fazla olmak, daha az olmak veya bunların arasında olmak câizdir. Hâl böyle olunca, bu şıklardan birinin bir mureccih (tercih eden) bulunmadan kendi kendine tereccüh etmesi ve kararlaşması mümteni'dir. Müreccihe olan ihtiyaç ya bu şeyin vücud (varlık) hâli veya adem (yokluk) hâli içindir. Bu ihtiyaç, o şeyin vücud hâli için ise ya onun beka veya hüdus hâli içindir. Halbuki bir şeyin beka hâlinde müreccih ve müessire muhtaç olması mümteni'dir. Çünkü müessirin tesiri oluşturmak şeklindedir. Buna göre eğer bir şey beka hâlinde müessire muhtaç olursa, olanı oluşturmak ve hâsılı tahsil etmek lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Bir şeyin yokluk hâlinde de müessire muhtaç olmadığı açıktır. Geriye hüdus ve oluşma hâlinde muhtaç olmak kalır. Bu da mümkün olan her şeyin muhdes olması demektir. Bu izahların sübut bulan sonucu şöyledir: Her cisim mütenâhidir; her mütenahi mümkündür; her mümkün muhdestir; her cisim muhdestir. Âlemin İlâh'ının muhdes olması ise mümteni'dir. Başarı Allah'tandır.



Üçüncü Delil: Âlemin İlâh'ı mütehayyız olsaydı, gayra muhtaç olurdu. Bu ise muhâldir. Öyleyse, O'nun mütehayyız olması da muhâldir. Mütehayyız olmanın başkasına ihtiyaç duyması ise şundandır: Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı, mütehayyız olmak kavramında diğer mütehayyızlarla müsâvi, teayyün ve kişilikte ise onlara muhâlif olurdu. Teayyünle diğer mütehayyızlardan ayrılmak hâsıl olduktan sonra, ya hakikat ve mahiyette imtiyâz hâsıl olur veya bu hâsıl olmaz. Birinci durumda mütehayyız, altında nev' ve türler bulunan bir cins olur. Bu nev'lerden birisini de *Vâcibü'l-Vücûd* oluşturur. İkinci durumda, mütehayyız, altında fertler bulunan bir nev' ve tür olur. Vâcibü'l-Vücûd da bu fertlerden birine tekabül eder. Şimdi diyoruz ki birinci şık bâtıldır. Çünkü bu durumda Allah Teâlâ'nın zatı bir cins ve bir fasıldan mürekkeb olur; mürekkeb olan ise cüzlerine muhtaçtır. Halbuki cüzlerinin her birisi onun gayrisidir. Böylece her mürekkeb gayrine muhtaçtır. Hâl böyle olunca, eğer Vâcibü'l-Vücud mütehayyız olsaydı, gayrine muhtaç olurdu. İkinci şık da bâtıldır. Çünkü bu takdirde teayyün, türsel mahiyetten fazla bir şeydir. Onun için bunun bir gerektiricisi olmazı lâzımdır. Bunu gerektiricisi, mahiyetin kendisi değildir. Çünkü, mahiyet bunu gerektirseydi, nev' bu fertte münhasır olurdu. Halbuki biz bunun böyle olmadığını farz etmişiz. Bu sebeple teayyünü gerektirenin mahiyet ve onun lâzımlarının dışında bir şey olması kaçınılmazdır. Bu olunca da Vâcibü'l-Vücud gayrine muhtaç olur. Böylece sâbit oldu ki eğer Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı gayrine muhtaç olurdu. Bu ise muhâldir. Çünkü O, zatıyla (kendi zatından dolayı) *"Vâcibü'l-Vücud"*tur. Zatıyla vâcibü'l-Vücud olan ise başkasıyla Vâcibü'l-Vücud olmaz. Bu demektir ki Allah Teâlâ'nın mütehayyız olması muhâldir.



Dördüncü Delil: Âlemin İlâh'ı mütehayyız olsaydı, mürekkeb olurdu. Bu muhâldir. Öyleyse O'nun mütehayyız olması da muhâldir. Mütehayyız olmanın mürekkeb olmayı gerektirmesi ise iki sebepten dolayıdır:

Birinci sebep, tek olan (bir tek cüzden oluşan, basit) cevheri inkâr edenlerin görüşüne dayanır. Buna göre, her mütehayyız olan şeyin bir tarafının diğer tarafından mütemeyyız olmazı kaçınılmazdır. Böyle olan bir şey ise bölünebilir. Böylece sâbit oldu ki her mütehayyız şey, bölünebilen bir mürekkebdir.

İkinci sebep, tek cevherin varlığını kabul edenlerin görüşüne dayanır. Buna göre, mütehayyız olan bir şey, ya bölünmeyi kabul eder veya kabul etmez. Birinci durumda mürekkeb olur. ikinci durumda ise tek cevher olur. Tek cevher ise, son derecede küçük ve hakîr bir şeydir. Onun için, aklı başında hiçbir kimse, Allah Teâlâ'nın tek cevher olduğunu söylememiştir. Hâl böyle olunca, eğer Allah Teâlâ mütehayyız olsa, mürekkeb olması zaruridir. Bu ise muhâldir. Çünkü böyle olan, hakikatinin meydana gelmesi için cüzlerinden her birine muhtaçtır. Halbuki cüzlerinden her birisi onun gayrisidir. Bundan dolayı, her mürekkeb gayrine muhtaçtır. Böyle olan da zatıyla mümkündür. Onun için , her mürekkeb olan zatıyla mümkündür. Bu durumda, zatıyla mümkün olan bir şeyin zatıyla vâcip olması lâzım gelir. Bu muhâldir. Öyleyse, Allah Teâlâ'nın mütehayyız olması muhâldir.



Beşinci Delil: Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı, cüzlerden mürekkeb olurdu. Çünkü hiçbir akıl sahibi, O'nun tek cevher küçüklüğünde olduğunu söylemez. Cüzlerden mürekkeb olunca da ilim, kudret ve hayatla vasıflı olan ya bu cüzlerden birisidir veya onların toplamıdır. Birinci durumda, âlemin İlâh'ı cüz olur ve bir cüz'ün küçüklük ve hakîrliğini taşır.

Halbuki belirttiğimiz gibi, hiçbir akıl sahibi Allah Teâlâ'nın böyle olduğunu söylemez. İkinci durumda ise ya cüzlerin toplamı ve toplamıyla kaim olan şey, tek bir ilim ve tek bir kudrettir ya da cüzlerden her biriyle kaim olan şey, ayrı bir ilim ve ayrı bir kudrettir. Birinci şık muhâldir. Çünkü o, bir tek sıfatın bir çok mahalle kaim olmasını gerektirir ki bu muhâldir. İkinci şıkta ise, cüzlerden her birinin kendi başına kadîm bir ilâh olması lâzım gelir. Bu da ilâhların çokluğunu gerektirir. Bu ise muhâldir.

Eğer denilse ki insanın durumu da budur ve zikrettiğin bu ihtimallerin hepsi onun için de söz konusudur. Eğer bu ihtimallerin sonucu cisim olmamaksa, insanın da cisim olmaması lâzım gelir. Bunu söylemek ise kibirlilik ve bile bile gerçeği inkâr etmektir. Çünkü biz insanın görülen cismanî bünyeden ibaret olduğunu zaruri olarak biliriz. Hem sonra, bir ilmin dışardan cüzlerin toplamıyla kaim olması, içerden ise onun her bir cüz'ünün bir cüz'le kaim olması neden câiz olmasın? Ayrıca, cüzlerden her biriyle bir malûmu bilmek ve bir makdur'a kadir olmak sıfatlarının kaim olması niçin mümkün olmasın! Bu yolla cüzlerin toplamı malûmların tamamını bilmiş ve makdur'ların hepsine kadir olmuş olur.

İtirazın cevabı için şunu söyleriz: Filozoflar, bu itirazı geçersiz saymış ve insanın görünen bünyeden ibaret olmadığını söylemişlerdir. Çünkü insan, *"Ben"* zamiriyle kendisine işaret yapılan varlıktır. Bu varlık ise ne cisimdir, ne de cisme mensuptur. Bunlar (Filozoflar), 'Herkes bilir ki, insan bu görülen bünyeden ibarettir; bunun aksini söylemek bâtıldır' iddiasına cevap vermiş ve insanın müşâhede edilen bünyeden başka bir şey olduğuna delâlet eden şu delilleri ibrâz etmişlerdir:

1- Biz, bazen dış ve iç organlarımızın hepsinden gafil ve habersiz bir hâlde iken de, kendi kendimizi düşünür ve biliriz. Malûmdur ki, düşünülen ve bilinen bir şey, düşünülmeyen ve bilinmeyen bir şeyden başkadır.

2- Zaruretle bilirim ki ben elli sene önce mevcut olan aynı insanım. Halbuki, bu süre içinde bünyemin cüzleri şişmanlık,

zayıflık, sağlık ve hastalık sebebiyle değişmiştir. Kesindir ki, bakî kalan şey, değişen şey değildir.

3- Müşâhede edilen, sadece özel bir renkle vasıflı olan dış satıhtır. Halbuki, akıl sahiplerinin ittifakıyla insan, bu kadarından ibaret değildir. Bu o demektir ki, insan bütünüyle müşâhede edilmez.

Filozofların dışındaki taife ve fırkalar ise, şâhit ile ğâib arasındaki farkları şöyle tespit etmişlerdir:[41]

A) Ebu'l-Hasen el-Eş'arî şöyle demiştir: *"İnsan cüzlerinden her biri, kendi başına bir ilim ve bir kudretle vasıflıdır. Bu hâl, insan bedeninin her biri âlim, kadir ve diri olan bir çok şeyden (cüzden) mürekkeb olmasını gerektirir. Bu husus tartışmasızdır. Ancak bu hususu Allah Teâlâ için de kabul etmek, ilâhların çokluğunu gerektirir. Bu ise muhâldir."* İşte insan ile Allah Teâlâ arasında böyle açık farklılık vardır.

B) İbn er-Râvendî de şöyle demiştir: *"İnsan, kalpte olan parçalanmaz bir cüz'den ibarettir."* İnsanın böyle olması, onun son derecede hakîr olmasını gerektirir, fakat onun böyle olması mümteni' değildir. Aynı şeyi Allah Teâlâ için de söylersek, O'nun da son derecede hakîr olması lâzım gelir. Halbuki O'nun böyle olduğunu hiç kimse söylememiştir.

Birinci suâlin cevabı için şunu söyleriz: Bu söylenen hâl muhâldir. Çünkü, ilmin cüzlerinden her biri ya ilimdir, ya da ilim değildir. Birinci durumda, cüzlerden her biriyle kaim olan şey, kendi başına bir ilim olur. Bu ise suâlin konusu değildir. İkinci durumda ise cüzlerden hiç birisi tek başına ilimle vasıflı olmaz. Toplam da bu cüzlerden oluştuğu için, onun da ilim ve kudretle vasıflı olmaması lâzım gelir.

İkinci suâlin cevabı olarak da şunu deriz: Cüzlerden her birinin belli bir malûma taalluk eden bir ilim ve belli bir kudrete taalluk eden bir kudretle vasıflı olması muhâldir. Çünkü bu varsayım, cüzlerden her birinin belli bir (veya birkaç) malûmu bilen ve belli bir (veya birkaç) makdur'a gücü yeten bi-

---

41 Burada şâhit'ten maksat insan, gâipten maksat ise Allah Teâlâ'dır. (ç.n.)

rer ilâh olmalarını gerektirir. Bu ise âlemin İlâh'ının bir olduğu inancına aykırıdır.



Altıncı Delil: Allah Teâlâ cisim olsaydı, hareket etmesi ya câiz olur ya da olmazdı. Birinci şık bâtıldır. Çünkü hareket etmesi câiz olan bir cismin ilâh olması câiz olsa, o zaman neden güneş ay veya feleğin ilâh olması câiz olmasın? Bunlarda ilâh olmalarını engelleyen üç husustan başka bir ayıp yoktur. Bu üç husus ise onların cüzlerden mürekkeb olmaları, sınırlı ve mütenâhi olmaları, hareket ve hareketsizlikle vasıflı bulunmalarıdır. Bu hususlar İlâh olmaya mâni değilse, o zaman bu şeylerin ulûhiyyetine nasıl itiraz edilebilir? Halbuki bunları ilâh olarak kabul etmek küfür ve ilhaddır.[42] İkinci şık, yani Allah Teâlâ'nın cisim olduğu hâlde hareket etmesinin câiz olmaması da muhâldir. Bunun sebepleri ise şunlardır:

1-Cisim olduğu hâlde hareket edememek, sakatlık ve kusurdur. Böyle bir kusur Allah Teâlâ için muhâldir.

2-Allah Teâlâ cisim olsaydı, diğer cisimlerin misil ve benzeri olurdu. Bu durumda bunlar için hareket câiz olduğu gibi, kendisi için de câiz olması lâzım gelirdi.

3-Allah Teâlâ'nın cüz' ve parçalardan oluşan bir cisim olduğunu söyleyenler, O'nun hareket etmesini de câiz görürler. Bu yüzden bunlar bazen O'nun arşın üzerinde oturduğunu, ayaklarının Kürsü üzerinde olduğunu söylerler; bazen de O'nun dünya semâsına indiğini söylerler. Birinci durum sükûn, ikinci durum ise hareket hâlidir.

Buraya kadar zikrettiğimiz deliller, Allah Teâlâ'nın cisim ve cevher olmadığını ve bir mekânda bulunmadığını göstermektedir. Bu konuda şüphesi bulunanlar (ayrıca) şu delilleri de dile getirmişlerdir:

---

42 İlhad; ateizm, tanrıtanımazlık, zındıklık anlamına gelmektedir. (ç.n.)

1- Âlem mevcût, Allah Teâlâ da mevcût'tur. İki mevcut bulununca, bunlardan birinin diğerinin içinde olması veya bir cihet ve yönle ondan hâriç olması kaçınılmazdır. Allah Teâlâ'nın âlemin içinde olması muhâldir. Öyleyse, bir cihetle onun dışında olması zorunludur. Böyle olan bir şey de mütehayyızdır. Bundan sonra, o ya bölünmez -bu takdirde, atom zerresi gibi küçük ve değersiz olur. Bu durum Allah Teâlâ için muhaldir- ya da cüz ve uzuvlardan mürekkeb büyük bir varlık olur. Aranan da budur.

2- Bizim diri, âlim ve kadir olarak görüp müşâhede ettiğimiz her şey cisimdir. Müşâhede edilenin hilâfına bir şeyin var olduğunu söylemeyi ise ne akıl kabul eder ne de kalp içine sindirir. Onun için Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söylemek vâciptir.

3- Âlemin İlâh'ının cisim olan şeyleri bilmesi vâciptir. Bunları bilince, onların sûretlerinin kendi zatında hâsıl olması vâcip olur. Böyle olan bir varlığın ise cisim olması vâciptir.

Bu son şüphenin takririnde üç mukaddime vardır. Bunlar doğru olursa, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söylemek lâzım gelir. Onun için bunları şüphe sahipleri açısından tekrar ele alalım:

Birinci Mukaddime: Allah Teâlâ'nın cismânî şeyleri bilmesinin vâcip olmasıdır. Müslümanlar bu konuda ittifak hâlindedirler. Bunun aklî izalu ise şöyledir: Miktarlarla vasıflı olan cisimler için bir Yaratıcı kaçınılmazdır. Bu yaratıcı Allah Teâlâ'dır. Bir şeyi Yaratanın onu bilmesi kaçınılmaz olduğu için, bu cismanî âlemi yaratan Allah Teâlâ'nın onu bilmesi kaçınılmazdır.

İkinci Mukaddime: Cismanî şeyleri bilenin zatında bu şeylerin sûretlerinin hâsıl olması zaruretidir. Bunun izahı şöyledir: Bu şeyleri yaratanın onları var olmalarından önce de bilmesi vâciptir. Çünkü, onları bu hâlde bilmediği takdirde, onları halk ve icâd etmesi mümkün olmaz. Diğer taraftan, bilinen bir şey, onu bilenin ilminde diğer bilinen şeylerden

ayrı olması (temeyyüz) vâciptir. Bu olmadığı takdirde, bilen o şeyi açık seçik bilmiş olmaz. Bu şey, Yaratıcı'nın ilminde diğer şeylerden temeyyüz edince de o artık mutlak adem değil, mevcut bir şeydir. Çünkü mutlak adem için ilimde temeyyüz yoktur. Konuşulan, bu şeyin hâriçte mevcut olmasından önceki bilinme hâli olduğuna göre bu şey, hâriçte mevcut olmadığı için onun vücudunun Yaratıcı'nın ilminde hâsıl olması vâciptir.

Üçüncü Mukaddime: Zatında cismanilere âit sûretlerin oluştuğu bir İlâh'ın cisim olmasının vâcip olmasıdır. Bunun böyle olduğunun delili ise şudur: Bir dörtgenin iki yanında birbirine eşit iki dörtgen bulunsa, bunun bilgisinin âlimin zatında (zihninde) hâsıl olması vâciptir. Bu âlimin, iki yandaki eşit dörtgenleri birbirinden temyiz etmesi de kaçınılmazdır. Ancak, bunların birbirinden temeyyüzü (ayrılması) ne mahiyetleri, ne de lâzımları sebebiyledir. Çünkü ikisi mahiyette eşittirler. Mahiyette eşit olunca, lâzımları da eşit olur. Onun için bu temeyyüzün ârızlar sebebiyle olması lâzımdır. Halbuki, eğer bu iki dörtgenin bilgi merkezi aynı olsa, onları ârızlarla birbirinden temeyyüz etmeleri mümteni' olur. Çünkü, birbirinin misli olan iki şey, bir mahalde bulundukları takdirde, onlardan birine ârız olan bir hâl diğerine de ârız olur. Bu da onların temeyyüzünü önler. Bu böyle olunca, mahallerin birbirinden ayrı olmasının, sûretlerden birinin diğerinden ayrılmasına imkân kazandırması için dörtgenlerden birinin mahallinin diğerinden ayrı olması vâcip olur. Halbuki iki mahalden birinin diğerinden ayrılması, ancak bunları barındıran mahallin bölünebilen bir cisim olması hâlinde mümkündür.

Bununla sâbit oldu ki âlemin Yaratıcısı cismanî şeyleri müdriktir ve bunları idrâk edenin de cisim olması lâzımdır. Bu da âlemin İlâh'ının cisim olması demektir.

Bu şüpheleri cevaplandırmaya gelince; birinci şüphenin cevabı şudur: İki mevcut bulununca, bunlardan birinin diğerinin içinde veya bir yön ile onun dışında olması, kabul edilen bedihî ve zarurî bir hüküm değildir. O, nefiy ve ispatı

açık delil isteyen nazarî bir meseledir. Bu sebeple bu şüphe geçersizdir.

İkinci şüphenin cevabı şudur: Daha önce açıkladığımız gibi, bir şeyin benzerinin ademinden o şeyin ademi lâzım gelmez. Bu sebeple bu şüphe de geçersizdir.

Üçüncü şüphe de öncekiler gibi geçersizdir. Bunun delili şudur: Biz ağaç ve at sûretlerini tahayyül edebiliriz. Bu sûretler zatımızda nakışlanınca zatımız ya cesedimizdir ya da maddeden mücerret bir cevherdir. Birinci şık muhâldir. Çünkü biz zaruretle biliriz ki, daha büyük cisimler cisim olan daha küçük yerlere yansıyamazlar. İkinci şık ise maddî şeylerin sûretlerinin cisim olmayan bir yere yansıyabileceklerinin itirafıdır. Bu da şüpheyi itibardan düşürür.

Başarı Allah'tandır.



DÖRDÜNCÜ KISIM

ALLAH TEÂLÂ'NIN BİR MEKÂNDA VE BİR YÖNDE OLMADIĞINI İSPAT EDEN DELİLLER VE BUNLARIN AÇIKLANMASI HAKKINDADIR



Birinci Delil: Allah Teâlâ parmakla işâret edilebilecek şekilde şu veya bu mekân ve cihette değildir. Çünkü böyle olması hâlinde ya bölünebilir ya da bölünemez. Bölünebilir olsa mürekkeb olur. Onun mürekkeb olma ihtimalini daha önce iptal ettik. Bölünemez olsa küçüklük ve hakirlikte parçalanmayan cüz' (atom zerresi) gibi olur. Bu ise akıl sahiplerinin ittifakıyla bâtıldır. Kaldı ki parçalanmayan cüz'ün bulunmadığını söyleyenler diyorlar ki burada veya şurada olup

parmakla işaret edilebilen bir şeyin bir tarafının diğer tarafından temeyyüz etmesi (ayrılması) kaçınılmazdır. Bu da o şeyin bölünebilir olduğunu gösterir.

Bu açıklamayla sâbit oldu ki Allah Teâlâ'nın parmakla işaret edilebilir olması bu iki bâtıl sonucu doğurur. Onun için Allah Teâlâ'nın parmakla işaret edilebilir şekilde bir mekân veya cihette olmasının bâtıl olduğunu söylemek vâciptir.

Eğer denilse ki 'Allah Teâlâ birdir, telif ve terkipten münezzehtir. Böyle olmakla birlikte büyüktür' demek neden câiz olmasın? Çünkü büyüğün bölünür olması ancak görünen şeylerde olan bir durumdur. Ğâib olanda da bu durumun gerekli olduğunu neye dayanarak söylüyorsunuz? Bilinen odur ki aralarında birleştirici bir yön bulunmadıkça ğâib olanı şâhit olana kıyas etmek bâtıldır.

Hem neden küçüklük ve hakirliği gerektirse dahi Allah Teâlâ'nın bölünmez olması câiz olmasın? Çünkü kendisine hiç işaret edilemeyen ve hissedilmesi mümkün olmayan bir şey adem hükmündedir. Âdem hâli ise küçülme hâlinden daha beterdir. Buna rağmen bu hâl câiz ise niçin dediğimiz hâl câiz olmasın?

Birinci soruya cevaben deriz ki Allah Teâlâ büyük olursa bölünür olması kaçınılmazdır ve bu hüküm, gâibi şâhide kıyaslamak türünden değil, kesin delil sonucudur. Çünkü biz bölünmeyen bir noktaya işaret ettiğimiz zaman ya onun üstünde bir şey vardır veya yoktur. Eğer onun üstünde bir şey varsa o, işaret edilen noktadan ayrı bir şeydir. Çünkü eğer bu ikisinin aynı şey olduğunu söylemek câiz olsa, o zaman 'Bu cüz', şu cüz'ün aynısıdır' demek de câiz olur. Bu da bizi koca bir dağın tek bir şey olduğunu ve bölünmez bir cüz'den oluştuğunu söylemeyi câiz görmeye kadar götürür. Bunu câiz görmek ise bedihî şeylerde şüphe etmek olur.

Bununla sâbit oldu ki terkip ve bölünmeyi kabul etmek kaçınılmazdır.

Eğer işaret edilen noktanın üstünde bir şey yoksa, onun sağında, solunda ve altında da bir şey mevcut değilse o zaman o, bölünmeyen bir nokta ve parçalanmayan bir cüz' olur. Bu ise akıl sahiplerinin ittifakıyla bâtıldır.

Bununla sâbit oldu ki bu konuda yürütülen hüküm, gâibi şâhide kıyas etmek değil, nefiy ve ispat arasında dönen bir taksimin sonucudur.

Allah Teâlâ için terkip ve te'lifi kabul eden Hanbeliler, bu Kerrâmilerden daha iyi durumdadırlar. Çünkü onlar hiç olmazsa Allah Teâlâ'nın cüz' ve parçalardan mürekkeb olduğunu kabul etmişlerdir. Kerrâmiler ise aynı zamanda Allah Teâlâ'nın hem parmakla işaret edilebilen bir şey olduğunu hem nihayetsiz olduğunu, hem de bölünme kabul etmeyen bir vâhid olduğunu söylemişlerdir. Bunların bu zıtları birleştirmeleri aklın bedihî hükmüne aykırıdır.

Bunların, hissedilmeyen ve kendisine parmakla işaret yapılamayan bir şeyin parçalanmayan bir cüzden daha hakîr olduğunu söylemelerine gelince, buna cevaben de deriz ki onun bu hâlde hakîr sayılması ancak mekân ve miktarla irtibatı bulunduğu takdirde lâzım gelir. Çünkü ancak o zaman, onu mekân ve miktarla ölçerek 'şu kadar küçüktür' demek mümkün olur. Fakat, mekân ve miktardan münezzeh olduğu zaman, kendisiyle diğer şeyler arasında bir kıyaslama yapmak ve hakîr veya küçük olduğunu söylemek mümkün olmaz ve onu bu aşağılayıcı vasıflarla sıfatlandırmak lâzım gelmez.



İkinci Delil: Allah Teâlâ bir mekân veya cihette olsaydı, o mekân ve cihete muhtaç olurdu. Bu muhâl olduğu için, ona yol açan farazîye de muhâldir. Cihet ve mekânda olmanın onlara muhtaç olmayı gerektirmesinin açıklaması ise şöyledir: Mekân ve cihet mevcût olan bir şeydir. Bunun delilleri ise şunlardır:

1-Üst mekân ve cihet, hakikat ve mahiyet itibarıyla altta olandan ayrı ve farklıdır. Bundan dolayıdır ki bizim karşımızda olanlar şöyle derler: 'Allah Teâlâ'nın üst cihette olması vâcip, diğer cihetlerde olması mümteni'dir.' Halbuki eğer mekân ve cihetler hakikat ve mahiyetleri itibarıyla farklı olmasalardı, Allah Teâlâ'nın üst cihette olmasının vâcip olduğunu, diğer cihetlerde olmasının mümteni' olduğunu söylemenin bir anlamı olmazdı. Mekân ve cihetlerin bu şekilde farklı oldukları sâbit olunca onların mevcut şeyler olmaları vaciptir. Çünkü mutlak ademin farklı şeyler olması mümteni'dir.

2- Cihetler, kendilerine yapılan işaretlerle farklıdırlar. Çünkü üst cihete alt cihetten farklı bir şekilde işaret edilir. Halbuki mutlak adem ve yokluğu hissî işaretlerle birbirinden temyiz etmek mümteni'dir.

3- Cevher bir mekândan bir mekâna geçtiği zaman, geçilen ve terk edilen mekânlar kesinlikle birbirinden ayrı şeylerdir.

Bu üç delille sâbit oldu ki mekân ve cihet mevcut olan bir şeydir. Mekân ve cihet denilen bu şey ona giren ve onda yerleşen şeyden müstağnidir. Halbuki mekân ve cihete giren şey, ona muhtaç olur. Çünkü ancak mekânda hâsıl olabilen bir şeyin onun dışında hâsıl olması aklen muhaldir.

Bununla sâbit oldu ki eğer Allah Teâlâ bir mekân ve cihette olsaydı, var olmak için ğayre muhtaç olurdu. Bu ise muhâldir. Bunun muhâl olması ise şu sebeplerdendir:

1- Var olmak için başkasına muhtaç olan şey, başkası yok olduğu zaman, kendisinin de yok olması lâzım gelir. Böyle olan bir şey ise, zatı itibarıyla mümkündür. Allah Teâlâ ise zatı itibarıyla vâcip olduğu için mümkün olması muhâldir.

2- Mekân ve cihet denilen şey, cüz ve parçalardan mürekkebdir. Çünkü onu zira' ve karışla ölçmek, fazla ve eksik olmakla vasıflandırmak mümkündür. Böyle olan bir şey ise başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan zatı itibarıyla mümkündür. Bunun sonucu ise şudur: Mekân ve cihet, zatı

itibarıyla mümkündür. Hâl böyle olunca, şayet Allah Teâlâ mekân ve cihete muhtaç olsaydı, mümkün olan bir şeye muhtaç olurdu. Mümküne muhtaç olan ise o mümkünden daha mümkündür. Bu, vâcibin mümkün olması demektir. Vacibin mümkün olması ise muhaldir.

3- Eğer Allah Teâlâ, ezelden beri bir mekân ve cihette olsaydı, bu mekân ve cihet de ezelden beri mevcut olurdu. Böyle olunca, Allah Teâlâ'dan başka kadîm de bulunmuş olurdu. Bu ise Müslümanların ittifakıyla muhâldir.

Bu izahlarla sâbit oldu ki eğer Allah Teâlâ mekân ve cihette olsaydı, zikredilen sakıncalar kaçınılmaz olurdu. Bu sebeple, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihette olması mümteni'dir.

Eğer denilse ki Allah Teâlâ'nın mekân ve cihette olmasının manası, O'nun âlemden mübayin, münferid ve mütemeyyiz olmasıdır. O'nun bu manada mekân ve cihette olması kendi zatından başka bir şey gerektirmez. Hâl böyle olunca, sizin, 'Allah Teâlâ cihette olsaydı, gayra muhtaç olurdu' demeniz yersizdir. Bu söylediğimizin doğru olduğunun delili de şudur: Maddî varlıkların mekân ve cihette oldukları tartışılmazdır. Bunların mekân ve cihette olmalarının manası da sadece onlardan bazılarının diğer bazılarından ayrı ve mütemeyyiz olmasıdır. Maddî varlıkların mekân ve cihette olmalarının manası bu olduğuna göre, neden aynı mana Allah Teâlâ'nın mekân ve cihette olması için de câiz olmasın? Muhâlifimizin iddiası budur.

Onun 'mekân ve cihet mevcut olan bir şey değildir' demesine karşı cevabımız odur ki, bunların mevcut şeyler olduğunu ispat ettik. Deliller bunu böyle ispat ettikten sonra artık onun öyle olduğunda şüphe kalmaz. Onun, 'Allah Teâlâ'nın bir mekân ve cihette olmasından maksat, O'nun âlemden mübâyin, münferid ve mütemeyyiz olmasıdır' demesine karşı da deriz ki, bu lafızların manaları açık değildir. Çünkü onlardan bazen hakikat ve mahiyette ayrı olmak manası kastedilir. Allah Teâlâ'nın bu manada âlemden ayrı olduğunda tartışma yoktur. Ancak bu mana, mekân ve cihet gerektir-

mez. Bunun delili de şudur ki Allah Teâlâ'nın hakikati, mekân ve cihetin hakikatinden ayrı ve farklıdır. Bu ayrılık ve farklılık da mekân ve cihet itibarıyla değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir mekân ve cihetten ayrı ve farklı oluşu, başka bir mekân ve cihet sebebiyle değildir. Bunun aksi olsaydı, teselsül lâzım gelirdi.

Sözlerden bazen de mekân ve cihette temeyyüz ve belirginlik manası kastedilir. Bu mana, bir şeyin burada veya şurada olup ona işaret edilebilir olmasıdır. Muhâlifimizin, 'Allah Teâlâ âlemden mübâyin, münferid ve mütemeyyizdir' demesinden maksadı da bu manadır. Fakat biz, kat'î delillerle açıkladık ki bu mana mekânın mevcut bir şey olmasını, mekânda olanın da ona muhtaç bulunmasını gerektirir.

Muhâlifin, 'cisimler mekânda hâsıl olurlar' demesine karşı da sözümüz şudur: Bu durum, cisimlerin başka bir şeye muhtaç olduğunu gösterir ve cisimler için bu hâl, mümteni' değildir. Halbuki Allah Teâlâ'nın başka bir şeye muhtaç olması mümteni'dir. Arada bu açık fark vardır. Başarı Allah'tandır.



Üçüncü Delil: Allah Teâlâ bir cihet ve mekânda olsaydı, O'nun üç durumdan birinde olması lâzım gelirdi. Çünkü ya bütün yönlerden sınırsız olurdu ya bazı yönlerden sınırsız olurdu ya da bütün yönlerden sınırlı olurdu. Halbuki bu durumların üçü de bâtıldır. Bu sebeple, Allah Teâlâ'nın bir mekân veya cihette olduğunu söylemek bâtıldır.

Birinci durumun bâtıl olduğunun delilleri şunlardır:

1- Nihayeti olmayan bir mesafe ve uzaklığın bulunması muhâldir. Bunun delili, böyle bir mesafe ve uzaklığın farzedilmesinin muhâle yol açmasıdır. Bu sebeple onun da muhâl olması lâzımdır.

Bunun muhâle yol açtığının delili şudur: Farzedelim ki nihayetsiz bir mesafe ve uzaklık vardır; onun paralelinde de nihayetli diğer bir mesafe mevcuttur. Ondan sonra, nihayetli mesafe, paralel gitmekten çıkıp nihayetsiz olan mesafenin üstüne bindi. Bu olay, nihayetsiz olan hatta bir nokta hâsıl olmasını gerektirir. Bu nokta ilk buluşma noktasıdır. Çünkü nihayetli hat, önce nihayetsiz hattın üzerinde değildi; daha sonra üstüne geldi. Onun için buluşmanın bir noktadan başlaması lâzımdır. Fakat birinci hattın nihayetsiz olması bu noktanın oluşmasını engeller. Çünkü üstteki nokta alttaki noktadan önce hâsıl olur. Halbuki hat nihayetsiz olduğu takdirde, ondaki her noktadan önce başka bir nokta vardır. Bu da ilk sefer belli bir noktada buluşmanın hasıl olmasını men' eder.

Bununla sâbit oldu ki iki mesafenin üst üste gelmeleri olayı, nihayetsiz olan mesafede buluşma noktasının hem hâsıl olmasını, hem de hâsıl olmamasını gerektirir. Bu çelişki ve muhal, birinci mesafenin nihayetsiz sayılmasından ileri gelir. Bu sebeple, bu durum da muhaldir.

Bununla sâbit oldu ki nihayetsiz bir mesafe ve uzaklığın varlığı muhâldir.

2- Nihayetsiz mesafenin varlığı muhâl olmazsa, âlemin nihayetli olduğunu delillendirmek mümkün olmaz. Bu ise icmâ ile bâtıldır.

3- Allah Teâlâ, bütün yönlerden nihayetsiz olsa, cihet ve mekânlardan hiçbir şeyin O'nun zatının dışında olmamsı lâzım gelir. Bu durumda da âlem, içindeki kazurât ve necasetlerle birlikte O'nun (Allah'ın) zatının cüzleriyle karışır. Halbuki hiçbir akıl sahibi bunu söylemez.

Allah Teâlâ'nın bazı yönlerde nihayetsiz, bazı yönlerde ise nihayetli olmasının bâtıl olması da şu sebeplerdendir:

1- Yukarıda, nihayetsiz bir mesafenin bulunmasının mümteni' olduğuna dair zikrettiğimiz delil burada da geçerlidir. Çünkü, nihayetsizlikteki sakınca, onun bütün yönler-

den olması hâlinde olduğu gibi bazı yönlerden olması hâlinde de vârittir.

2- Nihayetsiz farz edilen yönle nihayetli farz edilen yön ya hakikat ve mahiyette eşit olurlar ya da olmazlar. Bunların eşit olmaları, her biri için geçerli olan hükmün diğeri için de geçerli olmasını gerektirir. Bu da mütenâhi olan yönün gayr-i mütenâhi, gayr-i mütenahi olan yönün de mütenâhi olmasını gerektirir. Bu da Allah Teâlâ'nın zatında fasl (ayırmak), vasl (bitiştirmek), ziyadelik ve noksanlığın câiz olmasını gerektirir. Bu ise muhâldir.

Bunların (gayr-i mütenâni ve mütenâhi yönlerin) hakikat ve mahiyette birbirine muhâlif olmaları da birkaç yönden muhâldir:

1-Bu durum, Allah Teâlâ'nın zatının mürekkeb olmasını gerektirir. Bu ise açıkladığımız gibi bâtıldır.

2-Daha önce hepsini açıkladığımız gibi, mütehayyız lafzının bir mekânda olan ve cihetlerde uzanan şeyden başka manası yoktur; miktarın sıfat olması mümteni' olduğu için onun zat olması vâciptir; bu sebeple, bütün mütehayyızlar eşittirler. Hâl böyle olunca, bir şeyin bir yönünün diğer bir yönüne muhalif olduğunu söylemek mümteni'dir.

Allah Teâlâ'nın bütün yönlerden mütenâhi olmasının bâtıl oluş sebepleri de şöyledir:

1-Bütün yönlerden mütenâhi olan bir şeyin hakikati ziyadelik ve eksiklik kabul eder. Böyle olan bir şey açıkladığımız gibi, muhdes olur.

2-Allah Teâlâ bütün yönlerden mütenâhi olsaydı, O'nun üstünde boş mekânlar ve hâli cihetler farzedilebilirdi. Bu durumda Allah Teâlâ bütün varlıkların üstünde olmazdı. Çünkü bu mekân ve cihetler O'ndan üstün olurlardı. Hem sonra, Allah Teâlâ, boş olan mekân ve cihetlerde cisim yaratmaya muktedirdir. Bu duruma göre eğer boş bir mekân veya cihetin varlığı farzedilse, Allah Teâlâ bunlarda cisim yaratmaya kadir olur. Bu cisimleri yaratınca da onlar kendi

zatından daha yukarıda olurlar. Bu ise muhalifimize göre de muhaldir.

Böylece sâbit oldu ki, eğer Allah Teâlâ bir cihette olsa, durum bu üç ihtimalden birinden hâli olmaz ve bu ihtimallerin üçü de bâtıldır. Hâl böyle olunca, Allah Teâlâ'nın mekân ve cihette olduğunu söylemek muhâldir.

Eğer denilse ki siz Allah Teâlâ'nın kendi zatı itibarıyla gayr-i mütenahi olduğunu söylemiyor musunuz? Bunu söylediğinize göre, burada bizi ilzâm etmek için zikrettiğiniz deliller sizi de ilzâm eder.

Biz de deriz ki, gayr-i mütenâhi denilen şey iki çeşittir. Bunlardan birincisi, bir mekân ve cihete ihtisası ve bağlılığı olmayandır. Böyle olanın bir taraf, nihayet ve sınırının bulunması mümteni'dir. İkincisi ise, cihet ve mekâna ihtisas ve bağlılığı bulunan ve fakat bununla birlikte zatı için nihayet ve sınır bulunmayandır. Biz, "Allah Teâlâ'nın zatı itibarıyla nihâyeti yoktur." dediğimiz zaman, bunlardan birincisini kastediyoruz. Eğer sizin de maksadınız bu ise, aramızda ihtilâf yoktur. Fakat eğer sizin maksadınız ikincisi ise, bunun nakzı için zikrettiğimiz deliller size yönelmiş olur. Bu deliller bize yönelmez. Çünkü biz, gayr-i mütenahiden sizin kasdettiğiniz manayı kastetmiyoruz. Aramızda açık bir fark vardır.

Allah daha iyi bilir.



Dördüncü Delil: Allah Teâlâ bir cihet ve mekânda olsaydı, burada ya vücub şeklinde ya da vücub dışı olurdu. Bu iki şık da bâtıldır. Onun için Allah Teâlâ'nın bir cihet veya mekânda olduğunu söylemek bâtıl, bunun olması ise muhâldir.

Allah Teâlâ'nın vücub şeklinde mekân ve cihette olması şu sebeplerden dolayı mümteni'dir:

1- Allah Teâlâ bir mekân ve cihette olsaydı, mekânda olmak ve cihette uzanmak hususunda diğer cisimlere müsavi olurdu. Bu hususta müsâvât (eşitlik) sâbit olunca, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunun nefyi ile ilgili delillerin birincisinde belirttiğimiz gibi, zatın tamamında müsâvât sâbit olurdu. Mutlak müsâvât sâbit olunca da müsavilerden birisi için doğru olan her hangi bir hükmün, diğer müsavi için de doğru olması vâcip olur. Hâl böyle olunca, diğer zatlar için mekânda olmak vâcip olmadığı gibi, Allah Teâlâ'nın zatı için de bunun vâcip olmaması vâcip olur. Aranan sonuç da budur.

2- Allah Teâlâ'nın bir cihette bulunması vâcip olup diğer cihetlerde bu mümteni' olsaydı, o zaman bu cihet, mahiyet itibarıyla diğer cihetlerden farklı olurdu. O zaman da cihetler Mevcut şeyler olurdu. Bu durumda, Allah Teâlâ'nın ezel ve ebedde bir cihette olması vâcip olsa, O'nunla birlikte bir kadîm daha bulunmuş olur. Bu ise muhâldir.

3- Belli bir cihete ihtisas ve bağlılığı bulunan bir şey için, bu ihtisas ve bağlılığının vâcip olduğunu söylemek câiz olsa, bazı cisimlerin vücub yoluyla çıkmalarının mümteni' olması kaydıyla mekânda bulunduklarını iddiâ etmek câiz olur. Bu câiz olsa, o zaman da hüdus delilleri bu cisimler için geçerli olmaz.

Böylece sâbit oldu ki, bunu söyleyenlerin bütün cisimlerin hâdis olduğunu söylemeleri mümkün olmaz; bunların bazı cisimleri kadîm görmeleri lâzım gelir.

4- Biz zaruretle biliriz ki cihetlerin hepsi (mahiyet itibarıyla) müsâvidirler. Çünkü hepsi de boşlukturlar. Bunlar müsâvi olunca da bir olmuş olurlar. Bu hâl, Allah Teâlâ'nın özellikle ve muayyen olmak kaydıyla bazı cihetlerde bulunmasının vâcip olduğunu söylemeye mânidir.

Eğer denilse ki Allah Teâlâ'nın üst cihette olduğunu söylemek niye câiz olmasın?

Biz deriz ki bu iki sebeple bâtıldır:

1- Âlemin yaratılmasından önce sadece adem ve yokluk vardı. Bu sebeple, o zaman üst ve alt yoktu. Bunlar olmayın-

ca da, üst cihette olmanın evlâ olduğunu söylemek mümkün değildir.

2- Eğer üst cihet, zatî bir değerle alt cihetten mütemeyyiz olsaydı, cihetler mevcut ve bölünmeye elverişli şeyler olurlardı. Bu ise cismin mekândan önce olmasını gerektirirdi. Çünkü bu durumda mekânlar da cisim olurlardı.

3- Cihetler, akıl açısından müsâvi oldukları hâlde, Allah Teâlâ'nın vücup şeklinde bazı cihetlere ihtisası câiz olsaydı, bazı muayyen olayların da, akıl açısından müsâvi olmalarına rağmen, vücub şeklinde bazı vakitlere ihtisasının da câiz olması lâzım gelirdi. Bu takdirde, bunların Yaratıcı'dan müstağni olmaları lâzım gelirdi ve kadîm olmayan şeylerin vücub şeklinde bazı vakitlere ihtisası câiz olurdu. Bunlar olunca da, yaratıcının varlığını ve O'nun vücub ve kıdemini ispat etmenin yolu tıkanırdı.

4- Allah Teâlâ, çıkması mümkün olmayacak şekilde belli bir mekân ve cihette olsaydı, hareket etme imkânı olmayan felçli ve hareketten men' edilmiş eli kolu bağlı biri gibi olurdu. Bu hâl ise kusurdur ve Allah Teâlâ için muhâldir.

Allah Teâlâ'nın cevâz şeklinde mekân ve cihette olması da muhaldir. Çünkü, bu olsaydı, ancak bir fâilin fiili ve bir mureccihin tercihi ile olurdu. Böyle olunca da, fâil bu olaydan (Allah Teâlâ'nın bir cihette olmasından) önce olurdu. O zaman da, Allah Teâlâ'nın bir cihette olması ezelî bir olay olmazdı. Allah Teâlâ, ezelde mekân ve cihetten beri ve münezzeh iken daha sonra bir mekân ve cihete ihtisas kazanması mümteni'dir. Aksi takdirde, O'nun (Allah Teâlâ'nın) zatında değişiklik ve inkılap olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir.

Başarı Allah'tandır.



Beşinci Delil: Yer yuvarlaktır. O böyle olduğu için, Allah Teâlâ'nın bir cihette olması mümteni'dir. Yerin yuvarlak ol-

duğunun delili şudur: Ay tutulduğu zaman, bunun vaktini en doğudakilere sorarsak, bunlar, 'olay, gecenin başında oldu' derler. En batıdakilere sorarsak, onlar da, 'gecenin sonunda oldu' derler. Bunların farklı cevaplarından anlıyoruz ki, uzak doğuda gecenin başı uzak batıda gecenin sonudur. Bu farklılık, yerin yuvarlak olmasını gerektirir.

Yer yuvarlak olunca, Allah Teâlâ için cihetin mümteni' olmasının lüzumu ise şu sebeptendir: Yer küre olunca, doğu bölgesinin sâkinleri için üst olan cihet, batı bölgesi sâkinleri için alttır. Bunlar için üst olan cihet de öncekiler için alttır. Hâl böyle olunca, eğer Allah Teâlâ'nın bir cihete ihtisası (bir cihete has kılınsaydı) bulunsaydı, kendisi o cihettekiler için üstte, diğer cihettekiler için de altta olurdu. Bu ise, bizimle muhâliflerimizin ittifakıyla batıldır. Bununla sâbit oldu ki Allah Teâlâ'nın bir cihete ihtisası mümteni'dir.



Altıncı Delil: Allah Teâlâ'nın bir cihete ihtisası bulunsaydı, kendisi mütehayyızlara (mekân ve cihette olanlara) müsâvi olurdu. Allah'ın diğer varlıklara müsavi olması muhâldir. Öyleyse, onun bir cihete ihtiyaç duyması da muhâldir. Bu mülâzemet'in (öncekinin sonrakini gerektirmesinin) açıklaması ise şöyledir: Eğer Allah Teâlâ'nın bir cihete ihtisası bulunsaydı, O başka bir şeyin aynı cihette bulunmasını engellerdi. Çünkü bunun manası ve gereği budur. Eğer böyle olsaydı o zaman mütehayyız olurdu. Daha önceki bölümde açıkladığımız gibi, bütün mütehayyızlar mahiyetin bütünüyle birbirinin benzeridirler. Bu sebeple, Allah Teâlâ mütehayyız olsaydı, diğer mütehayyızların bir benzeri olurdu. Bunun muhâl olması ise şu sebeptendir: Birbirinin benzeri olanların bütün lâzımlarda (hükümlerde) müsâvi olmaları vâciptir. Hâl böyle olunca, hepsinin ya kadîm, ya da hâdis olmaları lâzım gelir. Halbuki Allah Teâlâ'nın hâdis olması muhâldir.

Eğer denilse ki, bir şeyin bir mekân ve cihette olması ve bir başkasının aynı yerde olmasına mâni oluşturması zatın hükümlerinden bir hükümdür. Hüküm ve lâzımlarda müsâvi olmak ise mahiyette müsavî olmayı gerektirmez.

Bunun cevabı iki yönlüdür:

1- Mütehayyızın üç hükmü vardır. Bunlar; bir mekânda olmak ve orayı işgâl etmek, bir başkasının aynı yerde olmasına mâni oluşturmak, kendisine bir şey eklendiği zaman hacim ve miktarının büyümesidir. Hiç şüphe yoktur ki, bir mekân ve cihete giren her şeyde bu üç husus hâsıl olur. Ancak bu hususlarla vasıflı olan şeylerde müşterek olan temel kavram hacim ve miktardır. Bu husus, bütün hacim taşıyanlarda müşterek olan yöndür. Biz daha evvel delilleriyle birlikte, müşterek olan yönün sıfat olmasının mümteni' olduğunu, bunun zat olması lâzım geldiğini açıkladık. Hâl böyle olunca, mütehayyızlar zatları itibarıyla birbirinin benzeridirler. Aralarındaki ihtilâf ise ancak sıfatlardadır. Bununla sâbit oldu ki işin aslı, soruda söylediğinizin aksinedir.

2- Söylediğiniz şey doğru olsa, o zaman cevherlerin birbirinin misli ve benzeri olduklarını kat'î bir dille söylemeniz mümkün olmaz. Çünkü o zaman şöyle denilebilir: Cevherler, mekânda olmak hususunda müşterek iseler de bu husus bir hükümdür. Hükümde müşterek olmak, mahiyette müşterek olmayı gerektirmez. Cevherlerin birbirinin benzeri oldukları sübut bulmayınca da çıkmaları mümteni' olacak şekilde ve vücub tarikıyla bazı cihetlere ihtisası bulunan bazı cevherlerin var olması akıldan uzak olmaz. Bu takdirde de cisimlerin hâdis olduklarının delili bu cevherlerde geçmez.

Allah daha iyi bilir.



Yedinci Delil: Allah Teâlâ'nın bir mekân ve cihete ihtisası bulunsaydı, kendisi büyük olurdu. Çünkü, akıl sahiplerinden hiç kimse, Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunu ve bu-

nunla birlikte küçüklükte bölünmeyen bir parça veya parçalanmayan bir cüz' gibi olduğunu söylemez. Aksine, O'nun bir cihette olduğunu söyleyenler, O'nun zatı itibarıyla büyük olduğunu söylerler. Durum böyle olunca diyoruz ki, Allah Teâlâ nın arşın sağ tarafına düşen, yanı ya arşın sol tarafına düşen yanının aynısı veya başkasıdır. Bunlardan birinci şık bâtıldır. Çünkü bu akla uygun olsa, arşın sağ tarafının onun sol tarafının aynısı olduğunu ve arşın, büyüklüğüne rağmen tek olan cevher ve parçalanmayan cüz gibi olduğunu söylemek niye akla uygun olmasın? Halbuki, hiçbir akıllı bunu söylemez. İkinci şık da bâtıldır. Çünkü bu takdirde, Allah Teâlâ'nın zatı cüzlerden mürekkeb olur. Böyle olunca da bu cüzler ya mahiyet itibarıyla birbirine benzerler ya da benzemezler. Birinci şık bâtıldır. Çünkü bu takdirde, birbirine benzeyen cüzlerden bazıları bir arada, bazıları da birbirinden uzakta olmuş olurlar. Birbirinin misli olan iki şeyden birisi için sahih olan hükümler diğeri için de sahihtir. Bu duruma göre, bir arada olan cüzlerin birbirinden uzaklaşmaları ve uzak olanların da bir araya gelmelerinin sahih olması lâzım gelir. Bu ise, Allah Teâlâ'nın zatında toplanma ve dağılmanın câiz olmasını gerektirir. Halbuki bu muhâldir.

İkinci şık, yani cüzlerin mahiyette birbirinden farklı olmaları durumu için de şunu söylüyoruz: Mahiyette farklı olan cüzlerden mürekkeb olan bir cisının son tahlilinin, her birinin terkipsiz (basit) olan cüzlere varması kaçınılmazdır. Çünkü terkip, basit olan birlerin (elementlerin) toplanmasından ibarettir. Böyle basit elementler bulunmazsa, onların toplanması diye bir olay düşünülemez. Bu sâbit olunca diyoruz ki bu basit cüzlerden her birinin sağ tarafıyla bir şeye, sol tarafıyla başka bir şeye temas etmeleri ve fakat buna rağmen sağının solu gibi olması gerekir. Çünkü böyle olmazsa, kendisi kendi içinde de mürekkeb olur. Halbuki onun mürekkeb olmadığını farz etmişiz. Bu sebeple böyle olmazsa hulf ve çelişki hâsıl olur. Sağının solu gibi olduğu sâbit olunca da biliriz ki, birbirinin misli olan şeyler, bütün lâzımlarda (hükümlerde) ortaktırlar. O hâlde, sağının dokunduğu şeye solunun da dokuna-

bilmesi ve bunu aksinin de sahih olması lâzım gelir. Bu sâhih olunca o cüzler için dağılma ve çözülme sahih olur; bu da toplanma ve dağılmanın Allah Teâlâ'nın zatı için câiz olması demek olur. Bu ise muhâldir.

Bununla sâbit oldu ki, Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunu söylemek bu muhâllere yol açar. Onun için bu durumun kendisi muhâldir.

Başarı Allah'tandır.



Sekizinci Delil: Allah Teâlâ'nın âlemden üstünlüğü (yukarıda oluşu) cihet itibarıyla olsaydı, bu üstünlük Allah Teâlâ için değil, cihet için olurdu. Çünkü Allah Teâlâ'nın âlemin sağında veya solunda farz edilmesi hâlinde, âlemden üstün olmakla vasıflandırılmaz. Halbuki üst taraftaki ciheti üstün olmak vasfından tecrit etmek mümkün değildir. Bununla sâbit oldu ki söz konusu cihet, kendi zatı itibarıyla âlemden üstündür. Bununla da sâbit oldu ki, bu cihette olan bir şey, kendi zatı itibarıyla değil, yukarıda olan bir cihette bulunmak sebebiyle üstündür. Hâl böyle olunca da, Allah Teâlâ'nın kendi zatıyla eksik ve cihetle tamamlanmaya çalışır bir durumda olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Böylece sâbit oldu ki, Allah Teâlâ'nın âlemden üstünlüğünün cihet itibarıyla olması mümteni'dir. Aranan sonuç da budur.



BEŞİNCİ KISIM

ALLAH TEÂLÂ'NIN BİR MEKÂN VE CİHETTE BULUNDUĞUNA DAİR ORTAYA ATILAN AKLÎ ŞÜPHELERİN AÇIKLANMASI HAKKINDADIR



Birinci Şüphe: Allah Teâlâ için ciheti kabul edenler derler ki: Alem mevcût, Allah Teâlâ da mevcûttur. İki mevcût sözkonusu olunca bunların ya iç içe olmaları, ya da altı cihetten birisiyle birbirinden ayrı olmaları kaçınılmazdır. Allah Teâlâ âlemle iç içe olmadığına göre O'nun bir cihetle âlemden ayrı olması vâciptir. Bu sâbit olunca, O'nun üst cihette olması da vâcip olur.

Bu kimseler bu sözü söylerken onlardan kimileri bunu bedihî sayar. Kitabın başında bu hususta konuşmamız geçti. Kimileri de bunu delillendirmeye çalışırlar. İbn Heysem, İbn Furek ile yaptığı tartışmada bu yolu seçtiğini söylemiştir. Ben bu şüpheyle ilgili bilgilerin özetini sahih bir tertip ve şüpheyi en güzel bir şekilde ifâde eden bir üslupla zikredeceğim.

Denilen şudur: Şâhitte iki mevcut bulununca, bunlardan birinin ya diğerinin içinde veya bir cihetle onun dışında olması kaçınılmazdır. Bu durumun sebebi ise ya onların cevher olmaları, ya araz olmaları veya bu ikisi arasında müşterek olan yapıda olmalarıdır. Bu müşterek yapı ise ya hüdustur veya vücuttur. Vücut dışındaki diğer sebepler bâtıldır. Onun için bu durumun sebep ve illetinin vücut olması (var olması) vâciptir. Hâl böyle olunca madem ki Allah Teâlâ mevcuttur, öyleyse O'nun âlemin içinde veya bir cihetle bundan ayrı olduğunu söylemek vâciptir.

Netice olan bu söz, ancak zikredeceğimiz bazı mukaddimelerin takrir edilmesiyle tamamlanabilir. Biz bu mukaddimelerde zikredilmesi mümkün olan her şeyi zikredeceğiz.

Birinci Mukaddime: *"Şâhit"*te iki mevcuttan biri ya diğerinin içinde veya bir cihetle onun dışında olması kaçınılmaz-

dır' sözü bir hükümdür. Bu hüküm için delil lâzımdır. Delil şudur: Bu hüküm, madûmlarda sahih değildir, mevcûtlarda sahihtir. Eğer bu hükmün sahih olduğu mevcûtların, onun sahih olmadığı madûmlardan bir hususta ayrıcalığı ve imtiyazı olmazsa bu ayırım olmazdı. Demek ki, mevcûtların madûmlara göre bir ayrıcalığı vardır.

İkinci Mukaddime: Bu hükmün illeti cevher veya araz olmak değildir. Çünkü illet bu olsa, cevherin başkasının içinde olan ve onun dışında olan çeşitlerinin bulunması lâzımdır. Halbuki, bu muhâldir. Çünkü, cevherin kendisi başkasının içinde olmaya mânidir. Bu hükmün illeti araz olmak da değildir. Çünkü arazın bir cihetle başkasından ayrı olması mümteni'dir.

Üçüncü Mukaddime: Bu hükmün illeti hüdus değildir. Bunun delilleri ise şunlardır:

1- Hüdus, ademin sebkat ettiği (daha önce bulunduğu) vücuttan ibarettir. Âdem illete dahil değildir. Onun itibarda yeri olmayınca geride vücut kalır.

2- Bu ikinci delil, İbn Furek'le aralarında geçen tartışmada İbn Heysem'in dayandığı delildir. Delilin izahı şöyledir: Bu hükmün illeti hüdus olsaydı, o zaman semânın hâdis olduğunu bilmeyen bir câhilin onun âlemdeki diğer şeylerle iç içe mi yoksa onlardan ayrı mı olduğunu bilmemesi lâzım gelirdi. Çünkü hükmün illeti muayyen bir şeyse, bu muayyen illeti bilmeyenin hükmü de bilmemesi vâciptir. Görmez misin ki, vücut mevcutların kadîm ve hâdis olmak şeklindeki ayırımın illeti olduğu için, bir şeyin mevcut olmadığına inanmak, onun kadîm veya hâdis olduğunu söylemeye mânidir. Bunun gibi, siyah ve beyaz taksimi eşyanın renkli olmasına bağlı olduğu için, eşyanın renkli olmadığına inanmak, bu taksimin yapılmasına mânidir. Hâl böyle iken görüyoruz ki, göklerin ve yerin kadîm olduklarına inanan kimseler, bunların ya iç içe ya da bir cihetle birbirinden ayrı olduklarını düşünürler. Bundan anlıyoruz ki bu hükmün illeti hüdus değildir.

3- İbn Heysem'in da tartışmasında belirttiği gibi, bir şeyin hâdis olduğu, delillendirmekle bilinen bir vasıftır. Onun bir şeyle iç içe olması veya bir cihetle bundan ayrı olmasının gerekli olduğu hususu ise zaruretle bilinen bir hükümdür. Sübutu delille bilinen bir vasfın sübutu zaruretle bilinen bir hükmün aslı olması ise câiz değildir. Bu açıklamalarla sâbit oldu ki söz konusu hükmün illet ve gerekçesi hüdus değildir.

Dördüncü Mukaddime: "*Şâhit*"te bu hükmün illeti vücuttur. Allah Teâlâ da mevcuttur. Hâl böyle olunca, âlemle iç içe olmak veya bir cihetle ondan ayrı olmanın illeti kendisi için de vârittir. Öyleyse mezkûr hüküm, kendisi için de câridir.

Bu mukaddimede, vücudun şâhitte ve ğâibte bir tek hakikat olduğunu açıklamaya muhtacız. Çünkü, bunun böyle olması, Allah Teâlâ'nın vücudunun kendi zatından zâit ve artık bir şey olmasını gerektirir. Onun için bu asıl, sâbit olmadıkça maksat hâsıl olmaz.

Sözü edilen şüphenin takririnde söylenebilecek sözler bunlardır. Bizim bu şüpheyi takrir edişimizle şüphe sahiplerinin kendi takrirlerine bakan bir kimse, aralarındaki açık farkı görür.

Netice itibarıyla bu şüphe, şâhitte iki mevcuttan birinin diğerinin ya içinde olması veya bir cihetle ondan ayrı olmasının gerekli olduğu tezine dayanır. Bu teze verdiğimiz cevaplar ise şöyledir:

Birinci Sual (ve Cevabı):[43]

1- Filozofların çoğu, ne cismanî âlemin içinde olan, ne de bir cihetle ondan ayrı olan mevcutların varlığını ispat ve ka-

---

43 Bu fasıldaki tasnifte bir eksiklik veya yanlışlık söz konusudur; burada toplam üç şüpheden bahsedilmektedir. Halbuki metinde birinci şüpheden sonra üçüncü şüpheden bahsedilerek şüphe sayısı dörde çıkarılmaktadır. Ayrıca birinci şüphe içerisinde söz konusu edilen sual ve cevaplarda da bir yanlışlık söz konusudur. Sual olarak ifade edilen metinler hem sual hem de cevap niteliği taşıdığı için biz, Sual (ve Cevabı) ... şeklinde düzenledik. (ç.n.)

bul etmişlerdir. Çünkü, bunlar akılları, felek nefislerini,[44] insan nefislerini (ruhlarını) ve heyulayı kabul etmişler ve bu şeylerin mütehayyız olmadıklarını, mütehayyızların içinde bulunmadıklarını ve âlemin içinde olmak ya da bir cihetle ondan ayrı olmak durumunda olmadıklarını söylüyorlar. Bu sebeple, şüphe ve ilgili tezin sahipleri, bu mezhebi (Filozofların bu görüşünü) delille iptal etmedikçe, şâhitteki iki mevcuttan birinin ya diğerinin içinde veya bir cihetle onun dışında olduğunu söylemeleri gerçekçi olmaz.

2- Mu'tezîle'den çoğu, bir mahalde bulunmayan iradelerin, kerahetlerin (hoşnutsuzluk hislerinin) ve fenâ'nın (yokluğun) varlığını kabul etmişlerdir. Halbuki bu şeyler de âlemin içinde olmak veya bir cihetle ondan ayrı bulunmak hükmüne dâhil değildirler. Siz bunu da iptal etmedikçe iddianız gerçeklik kazanmaz.

3-Biz izâfe'lerin mevcût şeyler olduklarını delillendiriyoruz; sonra bunların âlemin içinde olmaları veya ondan bir cihetle ayrı olmalarının mümteni' olduğunu da ispat ediyoruz. Bu durum, sizin iddianızı iptal ediyor. İzafeler mevcut arazlardır, diyoruz; çünkü bir insanın başka bir insanın babası olması, o insanın zatından ayrı bir şeydir. Zira, bu insanın zatını, baba veya oğul olmasından mücerret ve ayrı olarak düşünmek mümkündür. Düşünülen şey ise, düşünülmeyen şeyden ayrıdır. Kaldı ki babalık ve evlâtlıktan tamamen uzak olan bir zatın varlığı da mümkündür. Bunun örneği Hz. İsâ'dır. Çünkü bu Peygamber ne kimsenin babası ne de oğludur. Sâbit olan bir şey de sâbit olmayan bir şeyden farklıdır.

Zattan ayrı olan izafe ya selbî veya sübutî bir vasıftır. Birinci şık bâtıldır. Çünkü selbî olan vasıf babalığın ademîdir. Babalık ise bunu kaldırır. Ademi kaldıran şey ise vücuttur. Bununla sâbit oldu ki babalık babanın zatından ayrı vücudî bir vasıftır.

Bu sâbit olunca diyoruz ki babalığın, babanın zatı içinde olması muhâldir. Çünkü, bu olduğu takdirde, babalığın yarı-

44 Filozofların bir kısmı, felek ve yıldızların da ruhlarının olduğuna inanırlardı (ç.n.).

sının babanın yarısında, onun üçte birinin bunun üçte birinde olduğunu söylemenin câiz olması lâzımdır. Malûmdur ki bu bâtıldır. Bunun yanında babalığın bir mekân ve cihetle babanın zatından ayrı olduğunu söylemek de muhâldir. Aksi takdirde, babalığın kendi kendisiyle ayakta duran ve bir cihetle babanın zatından ayrı olan bir cevher olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir. (Çünkü, babalık cevher değil, arazdır.)

Bu delillerle, başkasının içinde olduğu veya bir cihetle ondan ayrı bulunduğu söylenemeyen mevcûtların vücudu sâbit oldu.

İkinci Sual (ve Cevabı): Diyelim ki, şâhitte iki mevcuttan birinin diğerinin içinde veya bir cihetle onun dışında olması gerçekten kaçınılmazdır. Fakat, bir şey için, 'o ya şöyle olur, ya böyle olur' demek, onun bu şekilde taksim edilmeye kabil olduğuna (buna kabiliyeti bulunduğuna, onu kabul ettiğine) işarettir. Taksime kabil olmak ise, ademî bir hükümdür. Adem ise illet istemez.

Niçin, 'taksimi kabul etmenin ademî bir hüküm olduğunu' söyledik? Çünkü, kabulün kendisi ademî bir hükümdür. Bu sebeple, taksimi kabul etmenin de ademî bir hüküm olması lâzım gelir. Niçin, 'kabulün kendisinin ademî bir hüküm olduğunu' söyledik? Çünkü, eğer kabul vücudî bir sıfat olsaydı, kabil olduğuna hükmedilen şeyin sıfatlarından bir sıfat olurdu. Böyle olunca da o şey, kendisiyle kaim olan bir sıfatı kabul etmek durumunda olurdu. Bu olunca da, kabulü kabul etmek zâid (artı) bir hüküm olur ve bundan teselsül lâzım gelir. Niçin, 'kabulün kendisi ademî olunca, taksimi kabul etmek de ademi olur' dedik? Çünkü, taksimi kabul etmek mahsus (özel) bir kabuldür. Bu hususiyet ve özellik eğer vücudî bir sıfat olsa, vücudun ademle kıyâmı lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Ve eğer o ademî bir sıfat olsa, aksi kabul etmenin ademî olduğuna hükmetmek lâzım gelir. Bunun ademî bir hüküm olduğu sâbit olunca da, onu illetlendirmek mümteni' olur. Çünkü adem mutlak nefiydir. Bu sebeple onu etkilemek muhâldir. Böylece sâbit oldu ki, taksimi kabul etmeyi illetlendirmek mümkün değildir.

Üçüncü Suâl (ve Cevabı):Farz edelim ki, bu hükümlerden bir hükümdür. Fakat neden, cevher olmak veya araz olmakla illetlendirilmesi câiz olmasın? Çünkü cevher olmak iç içe olmaya, araz olmak da bir cihetle ayrı olmaya manidir. İki kısma ayrılmayı (taksim) kabul etmeye illet olan şeyin, kısımlardan birine mâni olması da mümteni'dir.

Biz diyoruz ki, 'şâhitteki mevcut, iç içe olan ve bir cihetle ayrı duran kısımlara ayrılır' demekten neyi kastediyorsunuz? Eğer bundan maksadınız, Şâhitteki mevcudun iki kısım olması, bunlardan birinin araz olup bir şeyin içinde olması, diğerinin de cevher olup onun dışında olması ise, bu müsellemdir (tarafımızdan da kabul edilir). Ancak bu, hakikatte iki illetle muallel olan ayrı iki hükme işarettir. Çünkü önümüzde olan bir mevcut, araz olduğu için, bir şeyin içindedir; bir diğer Mevcut da cevher olduğu için bir şeyin dışındadır. Hâl böyle olunca da, 'söz konusu mevcutların araz veya cevher olmaları hükmün illeti olmaya elverişli değildir' şeklindeki sözünüz bâtıl olur. Eğer maksadınız, iki kısma ayrılma imkânının şâhitteki bütün mevcutlarda geçerli olan bir hüküm olması ise, bu bâtıldır. Çünkü iki kısma ayrılma imkânı, şâhitteki hiçbir mevcutta geçerli değildir. Nerede kaldı ki bu bütün mevcutlarda geçerli olsun. Çünkü şâhitteki mevcut ya cevherdir veya arazdır. Cevher olanın başkasının içinde olması, araz olanın da başkasının dışında kalması mümteni'dir. Bu sebeple, bunlardan her biri, iki kısma ayrılmaya kabil değildir.

Bununla sâbit oldu ki, şüphe sahibinin sözü bir mugalata ve şaşırtmacan ibarettir. Çünkü o, şâhitteki mevcut, ya diğeriyle beraberdir veya bir cihetle ondan ayrıdır, sözünün bir tek hükme işâret olduğu vehmini vermiş, ondan sonra da, bu sözün üzerine hükmü cevher veya arz olmakla illetlendirmenin mümkün olmadığı iddiâsını binâ etmiştir. Biz ise, bu sözün iki ayrı illetle muallel olan farklı iki hükme işaret olduğunu açıkladık.

Dördüncü Suâl (ve Cevabı): Kabul edelim ki, bu hükmü cevher olmak veya araz olmakla illetlendirmek mümkün de-

ğildir. Fakat siz niye, onu hüdus veya vücutla illetlendirmenin kaçınılmaz olduğunu söylüyorsunuz? İlleti bu iki şeyde hasretmenin delili nedir? Burada en çok söylenebilecek olan söz şudur: Biz illetleri araştırdık, inceledik, bu ikisinin dışında üçüncü bir kısım bulamadık. Ancak biz hacimli kitaplarda, bir şeyi bulamamanın onun yokluğunun delili olmadığını açıklamış ve bu gerçeğin nefiy ve ispat arasında dönmeyen diğer yaygın taksimler üzerine binâ edilen delilleri yıktığını şerh ve izah etmişiz.

Beşinci Suâl (ve Cevabı): Kabul edelim ki bulamamak yok olmaya delâlet eder. Fakat sizin, 'bu hüküm için hüdus ve vücuttan başka illet bulamadık' sözünü teslim etmiyoruz. Bunun iki sebebi vardır:

1- Muhtemeldir ki sözün sahipleri şöyle derler: Bizim, 'bir şey ya âlemin içinde olur veya onun dışında olur' dememizi gerektiren sebep, o şeye hissî işaret yapılabilmesidir. Çünkü, kendilerine hissî işaret yapılabilen iki şey bulununca, bunlardan birine işaret etmek ya diğerine işaretin aynıdır, ya da değildir. Birinci şıkkın örneği renk ve renkli ikilisidir. Bu şıkta içiçelik vardır. İkinci şıkta ise bir cihetle dışta olmak söz konusudur.

Bununla sâbit oldu ki, bu taksimi kabul etmenin illeti, bir şeye hissî işaret yapılabilmesidir. Hâl böyle olunca, kendisine hissî işaret yapılabildiğine dair delil getirmedikçe, Allah Teâlâ'nın âlemin içinde veya bir cihetle onun dışında olmasının gerektiğini söylemek mümkün değildir. Ancak Allah Teâlâ'yı hissî işaret yapılıp yapılamadığı hususu tartışma konusudur. O zaman matlubun sıhhati tevakkuf eder. Bu da "*devr*"e yol açar; devir de bâtıldır.

2- Şüphe yoktur ki, Allah Teâlâ'nın dışındaki şeyler, ya birbirinin içinde veya birbirinin dışındadırlar. Şüphe yoktur ki, Allah Teâlâ özel hakikatiyle bu iki kısma muhâliftir. Çünkü bunlara muhâlif olmasa, cevherlerin veya arazların bir misli ve benzeri olurdu. Bundan da O'nun, cevher ve arazlar gibi, hâdis olması lâzım gelirdi. Bu ise muhâldir. Bu sâbit

olunca diyoruz ki, hiç şüphesiz cevherler ve arazlar kendileriyle Allah Teâlâ arasında muhâlefet ve ayrılık sebebi olan hususta müşterektirler. O hâlde, neden iç içe veya dış dışa olmak şeklindeki taksimin illet ve gerekçesi bu müşterek husus olması câiz olmasın? İllet ve gerekçe bu ise, o zaman yukarıdaki suâl düşer. Çünkü cevherlerle arazlar arasındaki tek müşterek hüdustur.

Altıncı Suâl (ve Cevabı): İç içe veya dış dışa olmak şeklindeki hasredici taksimi kabul edelim. Fakat neden, bu hükmün illet ve gerekçesi hüdus olmasın? Eğer hüdusun adem ve vücuttan mürekkeb bir mahiyet olduğu ileri sürülse, biz de deriz ki, her muhdes için, adem ve vücuda kabil olma hükmü geçerlidir. Bir şeyin bitişik ve ayrı olanlara bölünmesi de onun bu iki kısma bölünmeye kabil olması demektir. Bu duruma göre, kabil olmak vücudî bir sıfat ise bu iki yerde de öyledir. Âdemî bir sıfat ise yine iki yerde de öyledir. Âdemi ademle illetlendirmek de uzak bir ihtimal değildir. Şüphe sahibinin, 'Bu hükmün illeti hüdus olsa, bir şeyin hadis olduğunu bilmemek bu hükmü de bilmemeyi gerektirir' sözüne karşı da şunları söyleriz:

1- Müessiri bilmemenin, eseri bilmemeyi gerektirdiğini niye söylüyorsunuz? Görmüyor musunuz ki, insanların sağlık ve hastalık sebeplerini bilmemeleri sağlık ve hastalığı bilmemelerini gerektirmez. Arazları nefyedenlerin cismin hâllerinde değişme oluşturan sebepleri bilmemeleri, onların bu değişmeleri bilmemelerini gerektirmez. Dehrî olan bir kimsenin Allah Teâlâ'nın yaratma ve tekvine kâdir olduğunu bilmemesi, bu âlemi bilmemesini mucip değildir.

2- İlleti bilmemek malûlü bilmemeyi gerektirseydi, illeti bilmenin de malûlü bilmeyi gerektirmesi lâzım gelirdi. Bu takdirde de, eğer şâhitte iki mevcudun iç içe veya dış dışa olmalarının illeti vücut olsaydı, bir şeyin mevcut olduğunu bilen bir kimsenin o şeyin diğeriyle ya iç içe veya dış dışa olmasının vâcip olduğunu bilmesi lâzım gelirdi. Halbuki, Tevhit Ehlini oluşturan büyük çoğunluk, Allah Teâlâ'nın

mevcut olduğuna itikat ederler; fakat O'nun âlemle iç içe olması veya bir cihetle bundan ayrı olmasının kaçınılmaz olduğunu bilmezler. Bu mantığa göre, bu hükmün gerekçe ve illetinin *"mevcut olmak"* olamaması vacip olur. Bu suâli, ashâbımızdan İbn Furek rahimehüllah İbn Heysem'e yöneltmiş, beriki ise buna karşı sadece şunu diyebilmiştir: *"Eseri bilip müessiri bilmemek mümteni'dir. Fakat, müessiri bilip eseri bilmemek mümteni' değildir."* Bu ikisi arasındaki farkı da uzun uzadıya anlatmış, fakat nakledilebilecek açık bir mana ortaya koyamamıştır.

Muhâlifin, 'bir şeyin hâdis olması delile dayanır. Onun diğeriyle iç içe veya ayrı olması ise delilsiz bilinen bir husustur. Delil gerektiren bir vasıf delilsiz bilinen bir vasfa illet olmaz' demesine karşı da şunu söylüyoruz: Bu iddiâ kabul edilmez. Çünkü yerinde açıklamışız ki, çoğu hâllerde müessir istidlâlîdir; eser ise bedihîdir. Malûmdur ki, müessir eserin illetidir.

Yedinci Suâl (ve Cevabı): Kabul edelim ki, bu hükümde müessir olan hüdus değil, vücuttur. Fakat, siz niye bu hükmün Allah Teâlâ için de yürütülmesi gerektiğini söylüyorsunuz? Halbuki, matlup olan ancak o zaman lâzım gelir ki, eğer vücut şâhit ve ğâib'te aynı şey olsun. Bu böyle olmadığı ve mevcut (veya vücud) lafzının hem şâhit, hem de ğâib için kullanılmasının sadece lafzî iştirâk yoluyla olduğu zaman, bu delil külliyen sükut eder. Kerrâmiye, vücudun hem şâhit, hem de ğâib'te aynı şey olduğunu söyleme imkânına sahip değildirler. Hâl bu olunca onlara lâzım gelir ki ya Allah Teâlâ'nın bütün yönlerden muhdeslerin bir misli olduğunu ya da O'nun vücudunun mahiyetinden fazla (artı) bir şey olduğunu söylesinler. Halbuki kendileri bu ikisini de söylemiyorlar.

Sekizinci Suâl (ve Cevabı): Kabul edelim ki, zikrettiğiniz şey, vücudun, hükmün delili olduğuna delâlet eder. Fakat burada bunu meneden başka bir delil de vardır. Bu delil şudur: Eğer cevher ve arazların taksimi kabul etmelerinin illet ve gerekçesi vücut olsa, o zaman cevherin tek başına cevher

ve araz olarak taksimi, arazın da araz ve cevher olarak ikiye bölünmeyi kabul etmeleri lâzım gelir. Halbuki, bilindiği gibi, bu türlü taksim muhâldir. Eğer deseler ki, cevher ve araz, mevcut olmak açısından iki kısma ayrılırlar. Ancak bunlardan her birinin ikiye bölünmesine mahiyetlerinin hususiyeti mânidir. Biz de deriz ki, bu söz itiraftır; çünkü vücudun, hükmün illeti olmasından bu hükmün vücutla vasıflı olan bütün mevcutlar için geçerli olması lâzım gelmez. Çünkü bir mevcudun özel mahiyetinin bu hükme mâni olması ihtimali vardır. Hâl böyle olunca, neden şöyle demek câiz olmasın: 'Vücut, bir mevcudun başka bir mevcudun içinde veya bir cihetle onun dışında olmasını gerektirse bile Allah Teâlâ'nın özel mahiyeti bu hükme mânidir.' Bu câiz olunca da Allah Teâlâ'nın mevcut olmasından O'nun âlemin içinde veya bir cihetle bunun dışında olması lâzım gelmez.

Dokuzuncu Suâl (ve Cevabı): Zikrettiğiniz delil, bir çok suretlerde düşünülebilir. Ancak ondan lâzım gelen sonuç hep bâtıldır. Bu da, bu delilin çürük olduğuna delâlet eder. Bu suretlerden bazıları şöyledir:

1- Allah Teâlâ dışındaki bütün şeyler muhdestirler. Buna göre, hüdus sıhhati (hâdis olabilmek) Allah Teâlâ ile bu şeyler arasında müşterek bir hüküm olur. Bunu açıklarsak deriz ki, madem ki bu sıhhat müşterek bir hükümdür, onun için müşterek bir illet lâzımdır. Bu müşterek illet de hüdus veya vücuttur. Bunun hüdus olması mümkün değildir. Çünkü hüdusun sıhhati mertebe itibarıyla hüdustan öncedir. Önce olan bir şeyi sonra olan bir şeyle illetlendirmek ise mümkün değildir. Bununla sâbit oldu ki, hüdusun sıhhati hüdus ile muallel değildir. Öyleyse, onun vücutla muallel olması vâciptir. Allah Teâlâ da mevcuttur. Öyleyse onun hakkında da hüdus sıhhatinin sâbit olması vâcip hâle gelir. Bu ise muhâldir.

2- Şâhitteki her hangi bir mevcut, ya hacimdir veya hacimle kaimdir. Bundan önceki taksim ve açıklamayı eklediğimiz zaman, sonuçta Allah Teâlâ'nın da hacim veya hacimle kaim

olması lâzım gelir. Halbuki, kavim (Kerrâmiler) de bunu söylemiyorlar.

3- Şâhitteki iki mevcuttan birisinin diğerinin içinde veya her hangi bir cihetle ondan ayrı olması lâzımdır. Bundan sonraki taksim ve açıklamayı da ekleyince ortaya çıkar ki, bu hüküm vücutla mualleldir. Allah Teâlâ da mevcuttur; öyleyse, O'nun da ya âlemin içinde olması ya da her hangi bir cihetle bundan ayrı olmasının sahih olması lâzım gelir. Bu da Allah Teâlâ'nın üst cihetle ihtisasının vâcip olmamasını gerektirir. Hatta bundan, Allah Teâlâ'nın yukarıdan aşağıya hareket etmesinin sahih olması lâzım gelir. Halbuki bu sonuçlar, kavme (Kerramiye) göre de bâtıldır.

4- Şâhitteki iki mevcuttan birisinin diğerinin ya içinde olması ya da bir cihetle ondan ayrılması vâciptir. Cihetle ayrılanın da ya tek cevher veya cevherlerden mürekkeb olması lâzımdır. Şâhitteki bir mevcudun bu üç kısımdan birisi, yani ya araz, ya tek cevher, ya da mürekkeb olmasının da vücutla illetlendirilmesi kaçınılmazdır. Böyle olunca da, Allah Teâlâ'nın bu kısımlardan birisi olması vâcip olur. Halbuki, kavim bunu kabul etmiyorlar. Çünkü onlara göre de Allah Teâlâ ne araz, ne tek cevher, ne de mürekkeb bir cisimdir.

5-Âlemle birlikte farz edilen her hangi bir mevcut, miktar yönünden ya âleme müsavi, ya ondan fazla veya ondan eksiktir. Şâhitteki mevcutların bu üç kısma ayrılması bir hükümdür ve buna bir illet lâzımdır. İllet ise, vücuttan başka bir şey değildir. Allah Teâlâ mevcut olduğuna göre, O'nun da bu üç kısımdan birisi olması vâcip olur. Halbuki kavim bunu söylemiyor. Bununla sâbit oldu ki, bu şüphe çürüktür.

Biz bu şüphe üzerinde çok durup sözü fazla uzattık. Çünkü, kavim bu şüpheye dayanıyor ve onun kuvvetli, ezici bir delil olduğunu söylüyor. Bu sebeple biz, onu derleyip toplayıp takrir ettikten sonra bu geçen suâlleri ve nakzedici itirazları söyledik. Yüce Allah'tan dileğimiz odur ki, bu tahkik ve

tetkikleri kendi fazıl ve minnetiyle ecir ve sevabın artmasına vesile kılsın.



İkinci Şüphe: Kerrâmiye, Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunu ispat etmek için şöyle demişlerdir: Sâbit olmuştur ki, Allah Teâlâ'nın rü'yeti (görülmesi) câizdir. Rüyet ise, görülen şeyin yüze karşı olmak gibi bir durumda bulunmasını gerektirir. Bu da Allah Teâlâ'nın bir cihette olmasının gerekliliğini sonuç verir.

Cevap: Mu'tezîle ve Kerrâmiye, görülen her şeyin bir cihette olmasının lüzumu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Mu'tezîle, Allah Teâlâ'nın bir cihette olmadığını, bu sebeple de görülmemesinin vâcip olduğu söylemişlerdir. Kerrâmiye ise, 'Allah Teâlâ görülür, bu sebeple O'nun bir cihette olması vâciptir' demişlerdir. Bizim Ashâbımız ise, bu mukaddimeyi (muhâkeme tarzını) doğru bulmamışlar ve onu eleştirip şöyle demişlerdir: Her görülen şeyin bir cihette olmasının gerekliliğini kabul etmiyoruz. Bunun şâhitte böyle olduğu tartışılmaz; ancak neden şâhitte böyle olan bir şeyin ğâibte de böyle olmasının vâcip olduğunu iddiâ ediyorsunuz? Bunun takrir ve izahı şöyledir: Sözü geçen mukaddime ya bedihî veya istidlâlî türdendir. Eğer bedihî ise, Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunu ispat etmek için onu ileri sürmeye gerek yoktur. O zaman şöyle demek yeterlidir: Sâbit olmuştur ki, şâhitte kendi kendisiyle kaim olan her şey bir cihettedir. Allah Teâlâ'nın da kendi kendisiyle kaim olduğu sâbittir. Öyleyse, O'nun da bir cihette olduğuna kesin olarak hükmetmek vâciptir. Çünkü şâhitte sâbit olan her şeyin (hükmün) ğâibte de aynı şekilde olduğuna dair zarurî ilim hâsıldır.

Allah Teâlâ'nın bir cihette olduğunun ispatı için bunu söylemek yeterli ise, O'nun bir cihette olduğunun sâbit olması O'nun görülmesinin sâbit olması için de yeterlidir. Bu olunca da, bundan sonra, görülen her şeyin bir cihette oldu-

ğunu ispat etmeye kalkışmak, fazla bir şerh ve izâh getirmeyen faydasız bir söz kalabalığıdır. Fakat eğer, her görülen şeyin bir cihette olduğu hükmünün bedihî değil, istidlâlî olduğunu söylersek, o zaman bunun gerçekten böyle olduğuna dâir delil getirmedikleri sürece, bu mukaddime yakîn ifâde eden bir mukaddime hâline gelmez.

Hem sonra, biz şâhitte, görenin karşısında olmak gibi bir durumda olmadıkça bir şeyin görülebilmesini düşünemediğimiz gibi, onun küçük veya büyük, yönlerde yayılmış ve cüzlerden mürekkeb olmadıkça da görülebildiğini düşünemiyoruz.Halbuki, şüphenin sahipleri Allah Teâlâ'nın bu hâllerde görülmediğini söylüyorlar. Bu hususta ğâib'in şâhide muhâlif olduğunu söylemek câiz ise şahitte, görülenin görenin karşısında olması gerekmesine rağmen, neden ğâib'te görülenin böyle olmayabildiğini söylemek câiz olmasın?



Üçüncü Şüphe: Şüphe sahipleri, duâ ederken ellerin semâya doğru açılmasına tutunmuşlar ve şöyle demişlerdir: Bütün dinlerin mensupları bu şekilde duâ ederler. Bu da gösteriyor ki, Allah Teâlâ'nın üst cihette olduğu hususu bütün bu insanların akıllarına yerleşmiştir. (Bu ise, en büyük ittifak ve icmâdır.)

Cevâp: Allah Teâlâ'yı ta'zîm için alınlarını yere koymak için de bütün bu insanların akıllarına yerleşmiştir. Bu durum, Allah Teâlâ'nın yerde olduğuna delâlet etmediği gibi, söyledikleri durum da O'nun semâda olduğuna delâlet etmez. Hem sonra, insanlar Allah'ın semâda olduğuna inandıkları için değil, başka sebeplerle ellerini o cihete kaldırırlar. Bu sebepler ise şunlardır:

1- İnsanlara faydası en çok olan şey, nur ve ışıktır. Bunlar ise üst cihetten zuhur ederler. (Güneş, ay ve yıldızların ışıkları yukarıdan gelir.)

2- İnsanların hayatı, nefes almak üzerine kurulmuştur. Nefes almak ise, yukarıdaki havayı almak şeklindedir. Hava yukarıda olduğu için de, üst cihet alt cihetten üstündür.

3- Yağmur üst cihetten iner.

Yaratıklara fayda sağlayan bu şeyler semâ cihetinden geldikleri için, ister istemez bu cihet daha şerefli olur. Akıl ve ilgi de daha çok şerefli olan şeye yönelir. Ellerin semâya doğru açılması da bu yüzdendir.

Hem sonra Allah Teâlâ, Kâ'beyi namazlara kıble yaptığı gibi, arşı da duâlarımıza kıble yapmıştır. Ve yine, Allah Teâlâ, melekleri bu âlemin maslahatlarını teminde vasıta kılmıştır. Kur'ân-ı Kerimdeki *"İşleri yürütenler..."*[45], *"İşleri taksim edenler..."* [46] gibi âyetler, melekleri tarif etmişlerdir. Din mensupları da Cebrâil Aleyhisselâmın vahiy ve nübüvvet meleği, Mikâil aleyhisselâmın rızık meleği, Azrailin de ölüm meleği olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Diğer melekler hakkında da bu türlü müşterek inançlar oluşmuştur. Hâl böyle olunca, ellerin semâya kaldırılmasındaki maksadın, onları, meleklere doğru açmak olması da uzak bir ihtimal değildir.[47]



45 Nâziât,79/5
46 Zâriyât,51/4
47 Kanaatimizce Râzî'nin burada anlatmak istediği, dua edenin meleklere dua edip onlardan isteklerde bulunması değildir. Allah'ın lütuf, ihsan ve takdirinin, melekler vasıtasıyla gerçekleşmesinden dolayı O, dua eden kişinin, meleklerin bulunduğu semaya doğru ellerini açtığını ifade etmek istemiş olabilir. (ç.n.)

ALTINCI KISIM

KERRÂMİYE'NİN ESKİ SÖZCÜLERİNDEN NAKLEDİLEN YAYGIN RİVÂYETE GÖRE, BUNLARIN ALLAH TEÂLÂ İÇİN "CİSİM" LAFZINI KULLANDIKLARI HAKKINDADIR



Ancak bu kimseler, bununla Allah Teâlâ'nın cüzlerden mürekkeb ve organlardan müellef olduğunu kasdetmediklerini, yanlızca O'nun kendi kendisiyle ayakta durup mahal ve mekândan müstağni olduğunu kasdettiklerini söylemişlerdir. Maksatları bu ise Allah Teâlâ'nın cisim olup olmadığı tartışması mana ile değil, lafızla ilgili bir tartışma olur. Burada söylenenlerin özeti budur. Ancak biz diyoruz ki, kendisine hissî işâret yapılabilecek şekilde bir mekân ve cihette bulunan bir şeyden altı cihete doğru bir şey yayılır veya yayılmaz. Eğer ondan cihetlere doğru bir yayılım olmazsa, o şey tek cevher ve parçalanmayan cüz gibi olur. Böyle olunca da, son derecede küçük ve hakîr olur. Ancak, zannetmem ki, akıllı bir insan, âlemin İlâh'ının bu küçüklük ve hakarette olduğunu söylemeye râzı olsun. Ve eğer ondan cihetlere veya cihetlerden birine yayılım olsa, bu durum onun iki veya daha fazla cüzlerden müellef ve mürekkeb olduğunu gösterir. Burada en çok şu söylenebilir: Bu cüzler, dağılma ve çözülmeyi kabul etmezler. Fakat bunu söylemek, o şeyin kendi içinde müellef ve mürekkeb olmasını önlemez. Felsefecinin de, 'felek cisimdir, fakat yırtılma ve onarmayı kabul etmez' der ve onun, feleği 'uzun, geniş ve derin (üç boyutlu) bir cisim olarak düşünmesini engellemez' demesi de böyledir.

Bununla sâbit oldu ki, Kerrâmilerin Allah Teâlâ'nın bir cihet ve mekânda olduğuna, kendisine hissî işaret yapılabildiğine ve buna rağmen O'nun küçüklük ve hakarette tek cevher ve parçalanmayan cüz gibi olmadığına inanmaları, bunların Allah Teâlâ'nın yönlerde veya bunların bir kısmında yayıldığına inanmış olmalarını gerektirir. O'na bu şekilde ina-

nan ise, O'nun müellef ve mürekkeb olduğuna inanmış olur. Bu şekilde inanınca da Allah Teâlâ için "mürekkeb" ve "müellef" isimlerini kullanmaktan çekinmesi, manasına inandığı lafzı kullanmaktan sakınmanın ötesine geçmez.

Bununla sâbit oldu ki, Kerrâmiler Allah Teâlâ'nın zatının cihetlerde yayılan uzun, geniş ve derin (üç boyutlu) olduğuna inandıkları için O'nun hakkında "*cisim*" lafzını kullanmışlardır. Hakikat bu olmasına rağmen, onların bunu açıkça söylememeleri sırf korku ve takiyye yapmaktan dolayıdır. Çünkü onlar hakikatte Allah Teâlâ'nın mürekkeb ve müellef olduğuna inanmışlardır.

Kitabın birinci kısmı burada bitti. Bu kısım, aklî delilleri kapsayan kısımdır.

Muvaffakiyet Allah'tandır.



İKİNCİ BÖLÜM

Bu Bölüm, Müteşabih Ayetler ve Hadislerin Yorumları Hakkındadır

Bu Bölümde Anlatılanlar Bir Mukaddime ve Çeşitli Kısımlar Olarak Düzenlenmiştir

MUKADDİME

BÜTÜN İSLÂM MEZHEPLERİNİN BAZI KUR'AN AYETLERİ VE HADİSLERİN ZAHİRÎ MANALARININ TEVİL EDİLMESİ GEREKTİĞİNİ KABUL ETTİKLERİNİNİN BEYANI HAKKINDADIR



İlk olarak Kur'an-ı Kerim'e gelince; onunla ilgili açıklamalarda çeşitli vecihler vardır:

Birincisi: Kur'an'da Allah hakkında yüz, göz, tek bir yan, eller, tek bir baldır gibi ifadeler geçmektedir. Eğer biz Kur'an'daki lafızların zâhirlerini alırsak, bir yüzü olan, o yüz üzerinde bir çok göz bulunan, tek bir tarafı olan o taraf üzerinde de çok eller bulunan ve tek bir baldırı olan bir şahsı ispat etmemiz gerekir ki bizler, bu dünyada dahi tahayyül ettiğimiz bu şahıstan daha çirkin suretli birisini düşünemeyiz ve akıllı hiçbir insanın Rabbinin ve bu sıfatlarla vasıflanmasına razı olacağına da inanmıyoruz.

İkincisi: Kur'an'da 'O, göklerin ve yerin nurudur' ifadesi geçmektedir. Akıllı her insan açık ve net bir şekilde bilir

ki alemin İlâh'ı duvarlar üzerinde yayılan ışık değildir. O nur, Güneşten, Aydan ve ateşten yayılan nur (ışık) da değildir. O hâlde her birimize düşen *"Allah göklerin ve yerin nurudur."* [1] ayetini tefsir etmemizdedir. Şöyle ki Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır, nurlandırıcısıdır. O, semavat ve yer ehlinin yol göstericisidir. Ya da O, gökleri ve yeri ıslah edenidir, düzene koyanıdır. İşte bütün bunlar yuakarıdaki ayetin tevildir.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyuruyor: *"Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet vardır."*[2] Malumdur ki, demirin kendisi, hacmi gökten yere inmemiştir. Başka bir ayette de Allah şöyle buyuruyor: *"...Ve sizin için yumuşak başlı hayvanlardan sekizer çift indirdi."*[3] Malumdur ki hayvanlar gökten yere inmemiştir.

Dördüncüsü: Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki *"Nerde olursanız o sizinle beraberdir"*[4], *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[5] ve *"Üç kişinin gizili konuştuğu yerde mutlaka dördüncüsü odur"*[6] sözleridir. Akıllı her insan bilir ki bu ayetlerde geçen birliktelik ve yakınlıktan murat, ilim yakınlığı (onların bütün durumlarını bilmek) ve İlâhi kudrettir.

Beşincisi: Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de ki *"Allah'a secde et ve yaklaş"*[7] sözü. Bu yaklaşma, ancak itaat ve kullukla olur. Yön bakımından yaklaşmaya gelince, zaruri olarak bilinir ki secde etmekle bu (maddi) yaklaşma hasıl olmaz.

Altıncısı: Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de ki *"...Nereye dönerseniz orası Allah'a çıkar"*[8] sözü ve *"...Biz ona sizden daha yakınız. Lâkin siz görmüyorsunuz"* [9]sözü.

---

1 Nur, 24/35
2 Hadid, 57/25
3 Zümer, 39/6
4 Hadid, 57/4.
5 Kaf, 50/16
6 Mücadele, 58/6
7 'Alak, 96/19
8 Bakara, 2/115
9 Vâkıa, 56/85

Yedincisi: Allah Teâlâ şöyle buyuruyor: "*Allah'a güzel bir borç verecek yok mu?*"[10] Şüphe yok ki bu ayetin de tevil edilmesi gerekir.

Sekizincisi: Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki "*Allah onlara, binalarına temelinden geldi.*"[11] Ayette "*geldi*"den maksat sarstı, anlamındadır. Bu ayetin de tevil edilmesi gerekir.

Dokuzuncusu: Allah Hz. Musa ve Hz. Harun'a hitaben şöyle buyuruyor: " *Ben sizinle beraberim. İşitir ve görürüm.*"[12] Bu beraberlik onları koruma durumlarını bilme ve onlara merhamet etme anlamındadır. Her akıllı insan, bütün bu ayetler ve benzerlerinin tevil edilmesi gerektiğini kabullenmek durumundadır.

Hadislere gelince; bu türden olan hadisler de hayli fazladır:

Birincisi: Rasulullah (s.a.v.)'ın Allah Sübhanehu ve Taaladan hikaye ettiği "*Hastalandım beni ziyaret etmedin, senden yemek istedim bana yemek vermedin, senden su istedim bana su vermedin*"[13] rivayeti. Akıllı kişi, bu ifadelerdeki maksadın sadece temsili bir anlatım olduğundan asla şüphe etmez.

İkincisi: Rasulullah (s.a.v.)'ın Rabbinden hikâye ettiği "*Bana yürüyerek gelene ben koşarak gelirim*"[14] sözü. Yine hiçbir akıllı kimse bu rivayetteki muradın temsil ve tasvir olduğundan şüphe etmez.

Üçüncüsü: İmam Gazâlî (r.a.), Ahmet b. Hanbel'in aşağıdaki üç hadis hakkında tevili kabul ettiğini nakletmiştir.

1. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: "*Haceru'l Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ yanıdır*"[15] sözü.

---

10 Bakara, 2/245
11 Nahl,16/26
12 Tâhâ, 20/46
13 Müslim, Birr, 43
14 Ahmet b. Hanbel, III/40.
15 Deylemî'nin Müsned'inden, el-Hindî Alaeddin el-Muttakî İbn Hüsamiddin, *Kenzu'l-Ummal fi Sünneti'l-Akvali ve'l-Ef'al*, XII/217, Hadis No: 34744.

2. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in: *"Ben sağ yönden Rahmanın nefesini görüyorum/hissediyorum"*[16] sözü.

3. Rasulullah (s.a.v.)'ın Allah Azze ve Celle'den hikâye ettiği: *"Ben, beni zikredenin yanında oturmaktayım"*[17] sözü.

Dördüncüsü: Rivayet edilir ki Mu'tezîle mezhebi Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen *"Bakara ve Âl-i İmran sureleri kıyamet gününde sanki iki bulut gibi gelirler"*[18] hadisine tutundular. Bu hadise dayanarak Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia ettiler. Ahmet b. Hanbel bu hadis hakkında şöyle der: *"Yani okuyanın sevabı gelir."* Açıkça bu hadisin tevil edilmesine ihtiyaç vardır.

Beşincisi: Hz. Peygamber'in (s.a.v.)'in *"Sıla-i rahim, Rahmanın her iki yanına bağlıdır. Allah Sübhanehu Teâlâ şöyle söyler: 'Sana ulaşana ben de ulaşırım'"*[19] sözü. Bu hadisin de tevil edilmesi gereklidir.

Altıncısı: Hz. Peygamber'in şu sözü: *"Mescitler cildin ateşten uzaklaştığı gibi tükürükten uzaklaşırlar."*[20] Bu hadisin de tevil edilmesi gerekir.

Yedincisi: Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Mü'minin kalbi Rahmanın iki parmağı arasındadır."*[21] Bu hadisin de tevil edilmesi gerekir. Çünkü bizler zorunlu olarak biliriz ki göğsümüzde, kalplerimizi tutan iki parmak yoktur.

Sekizincisi: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Rabbinden hikâye ettiği şu söz: *"Biz kalpleri kırılmışların yanındayız."*[22] Buradaki beraberlik, yanında olma ancak merhamet etmektir.

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.) evliyanın sıfatları konusunda Allah'tan hikâye ederek şöyle der: *"Ondan hoşlandığım zaman*

---

16 Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.
17 İbn Ebi Şeybe, Musannaf, I/108.
18 Bu hadisin Kaynağına ulaşılamadı.
19 el-Hindî, Kenzu'l-Ummal, III/360, Hadis No: 6940.
20 Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.
21 Müslim, Kader, 17; Tirmizî, Kader,7; İbn Mace, Mükkadime, 13.
22 Buharî, Rikak, 38.

onun işiten kulağı gören gözü olurum..."[23] Zaruretle bilinmektedir ki kendisiyle eşyanın görüldüğü görme gücü, Allah sübhanehu Teâlâ'nın kendisi değildir.

Dokuzuncusu: Hz. Peygamber Allah Teâlâ'dan hikâye ederek şöyle buyuruyor: *"Kibriya (ululuk) benim Cübbem, azamet ise peştemalimdir."*[24] Akıllı olan, Allah için abayı ve peştemali kabul etmez.

Onuncusu: Rasulullah Ubeyy b. Ka'b'a şöyle dedi: *"Ey Ebu Münzir: Allah'ın kitabında hangi ayet daha büyüktür? Rasulullah (s.a.v.) bu soruyu iki defa tekrarladı. Üçüncüsünde ise Ebu Münzir: "Ayete'l-Kursi" dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) elini onun göğsüne koydu ve ona "isabet ettin" dedi. "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki onun (Ayetel Kürsi) bir dili vardır, arşın yanında Allah Teâlâ'yı takdis eder."*[25] Bu hadisin de tevil edilmesi gerekir. Sonuç olarak bütün bu zikrettiğimiz rivayetler göstermektedir ki gerektiğinde tevil etmek her akıllı kimse için zorunlu bir durumdur. Bununla beraber Kelâmcılar derler ki: Allah Teâlâ'nın yönden ve cisim olmaktan münezzeh olduğu delille sabit olunca, eleştirme sebebi olmaması için Kur'an'da ve Hadıslerde geçen bu lafızları sahih olan bir anlam üzerine hamletmemiz gerekir. Mukaddime olarak sunulan söz burada sona erdi.

Başarı Allah'tandır.



23 Buharî, Rikak, 38.
24 Müslim, Birr, 136; Ebu Davud , Libas, 25; İbn Mâce, Zühd, 16.
25 Müslim, Müsafirîn, 258; Ebu Davud, Hurûf, 35; Dârimî, Fadâilü'l-Kur'an,14.

BİRİNCİ KISIM

"SÛRET" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu kelime Kur'an'da yoktur. Ancak hadislerde geçmektedir.

Birinci Hadis: Hz. Peygamberden (s.a.v.) rivayet edilen bir haberde Hz. Peygamber şöyle buyurdu: *"Allah Teâlâ Âdemi kendi suretinde yaratmıştır."*[26] Ebu Huzeyme Ebu Hureyre'den O da Hz. Peygamberden rivayet etmiştir ki Hz. Peygamber şöyle buyurdu: *"Sizden hiçbiriniz kölesine asla "Allah senin yüzünü ve yüzü sana benzeyenin yüzünü çirkinleştirsin!" demesin. "Allah Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır."*

Cevap: Hadiste geçen *"ala suretihi"*de ki *"hu"* zamirinin, Allah Teâlâ ve Hz. Âdem'in suretlerinin dışındaki bir şeye raci olması muhtemel olduğu gibi, Hz. Âdem'e yahut da Allah Teâlâ'ya da raci olması muhtemeldir. Bunun da üç yolu vardır:

Birinci Yol: Hadisteki *"hu"* zamiri, Allah Teâlâ'nın ve Hz. Âdem'in dışında her bir şeye ait olmasıdır ki, bu takdire göre hadisin tevili iki vecihle olur:

Birincisi: Her kim birine *"Allah senin yüzünü ve yüzü sana benzeyenin yüzünü çirkinleştirsin"* derse; bu, Hz. Âdem'e sövmek olur. Çünkü bu sövülen insanın yüzü Hz. Âdem'in yüzüne benzediği için, *"Allah senin ve yüzü sana benzeyenin yüzünü çirkinleştirsin"* sözü, hem Hz. Âdem ve hem de diğer bütün Peygamberlere sövmek demektir ki bu caiz değildir. Şüphesiz Hz. Peygamber de bunu yasaklamıştır. Peki Hz. Peygamber (s.a.v.) neden başkasını değil de Hz. Âdem'i zikretmiştir? Çünkü ilk olarak Hz. Âdem'in yüzü bu şekilde yaratılmıştır.

---

26 Buharî, İstîzan,1; Müslim, birr, 115; Ahmed b.Hanbel, III/244, 251.

İkincisi: Bundan kasıt, 'Hz. Âdem başka bir surette idi. Hz. Âdem'in cüssesi büyük, boyu uzundu. Öyle ki başı gökyüzüne yakın idi' şeklinde, Hz. Âdem hakkında söylenen sözleri iptal etmek içindir. Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.) muayyen bir insana işaret ederek 'muhakkak ki Allah Teâlâ Hz. Âdem'i o insanın suretinde yarattı.' Yani Hz. Âdem'in sureti hiçbir değişiklik göstermeksizin, hiçbir eksiklik olmaksızın elbette bu adamın şekli gibiydi. Dolayısıyla bu açıklama 'Hz. Âdem bu (insan) suretinin dışında başka bir suretteydi' vehmine kapılanların vehmini iptal etmiştir. Yani o vehmi taşıyanların vehmini geçersiz saymıştır.

İkinci Yol: Hadiste geçen *"hu"* zamirinin Hz. Âdem'e ait olmasıdır. Bu görüş, üç görüşün en evlâ olanıdır. Çünkü (Arap dilinde) zamirin zikredilen şeylerden kendisine en yakın olana dönmesi vaciptir. Bu hadiste de zamire en yakın olan isim Hz. Âdem'in ismidir ki zamirin ona ait olması daha evlâdır. Hem sonra bu yola göre bu hadisin tevilinde vecihler vardır:

Birinci Vecih: Allah melekleri Hz. Âdem'e secde ettirmekle onun konumunu yükseltti. Ardından Hz. Âdem de o hatayı işlediği zaman, Allah başkalarına vermiş olduğu cezaların benzerleriyle onu cezalandırmadı. Gelen nakle göre, Allah Âdem'i cennetten çıkardı. Onunla birlikte yılanı ve tavus kuşunu da çıkardı. Allah o ikisinin suretini değiştirdi. Ama Hz. Âdem'in suretini değiştirmedi. İkram olarak onu tahrif azabından koruyup yarattığı ilk şekli ile bıraktı. Dolayısıyla Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yarattı"* sözünün mânâsı, 'Allah Teâlâ Hz. Âdem'i hiçbir değişikliğe uğratmaksızın bugünkü hâl ile baki kalan bir şekilde yarattı' anlamına gelmektedir. Bu cevapla bundan önceki arasındaki fark, bundan maksadın Hz. Âdem'in başka bir şeye dönüştürülmekten korunduğunu açıklamaktadır. İlk cevap ise mevcut olan bu suretin, bundan önce varolan suret olduğu, yapmış olduğu hatadan dolayı Hz Âdem'in başka bir şekle dönüştürülmekten korunduğu, diğer varlıkların ise başka

şekillere dönüştürüldüğü açıklamasına çelişki teşkil etmeyeceğinin beyanıdır.

İkinci Vecih: Ondan maksat 'muhakkak insan nutfe ve hayız kanı vasıtasıyla doğar' diye söyleyen materyalistlerin sözünü iptal etmektir. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* buyurarak ilk yaratılışın nutfe, alaka ve mudğaya takaddüm ettiğini beyan etmiştir.

Üçüncü Vecih: 'İnsan ancak felekler ve su, hava, toprak ve ateşten oluşan dört temel unsur vasıtasıyla ancak uzun bir zamanda meydana gelir' diyen Filozoflara reddiye bağlamında Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Allah Hz. Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* buyurarak, yaratılışın bu vasıtalar olmaksızın gerçekleştiğini açıklamaktadır.

Dördüncü Vecih: Bu haberden kasıt, insan suretinin Allah'ın yaratması ve onun icadı ile meydana geldiğini açıklamaktır. Yoksa şekillendirici bir gücün veya doğumun tesiriyle değil. Bundan dolayı Allah (cc) şöyle buyurur: *"O Allah halıktır, Baridir, Musavvirdir."*[27] O baridir yani muhdesat ve mümkinatın (sonradan yaratılmış olanların) durumlarını bilir. O halıktır, yani bedenleri ve kişileri yokluklarından sonra ortaya çıkaran ve icat edendir. O Musavvirdir; yani kişileri kendilerine has olan şekilleri üzerine koyan ve kendilerine has olan şekillerini kendilerine verendir.

Beşinci Vecih: Bazen suret zikredilir fakat suretten kişinin sıfatı kastedilir: Bu durum dilde 'ona bu olayın suretini açıkladım ve de ona bu meselenin suretini açıkladım' şeklinde kullanılmaktadır. Bütün bu yerlerde kullanılan suret kelimesinden maksat sıfattır. Hz. Peygamberin (s.a.v.) *"Allah Teâlâ Hz. Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* sözünden maksat 'onu kendine has bütün sıfat ve hâlleriyle yaratmıştır' anlamındadır. Çünkü insan yaratıldığı zaman acizliğin ve cahilliğin en son safhasında olur. Sonra kemâl sınırına ulaşıncaya kadar,

27 Haşr, 59/24

onun ilmi ve gücü artar. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hz. Âdem'in ilk yaratıldığı hâliyle dahi, ilmi ve gücüyle tam bir olgunluğa sahip olduğunu açıklamıştır. *"Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* sözünün anlamı, Allah Teâlâ daha işin başında her şeyden önce onu, işin sonunda (kemal derecesinde) hasıl olan sıfatlarla yaratmıştır. Bununla birlikte *"onun"* lafzı altında suretin iyi ya da kötü olması anlamının da dahil olması uzak değildir. Hz. Peygamber'in dediği gibi *"Said"(iyi) daha annesinin karnındayken said olandır; "şaki"(kötü) de daha annesinin karnındayken şaki olandır."*[28] Hz. Peygamber'in: *"Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* sözü, 'yani bütün sıfatlarıyla iyi yada kötü olması pişman olması ya da Allah'ın indinde makbul birisi olmasıyla birlikte yaratılmıştır' anlamına gelmektedir.

Üçüncü Yol: Bu zamirin Allah Teâlâ'ya ait olmasıdır ki bunda da çeşitli vecihler vardır:

Birinci Vecih: Şekilden maksat sıfattır. Bunu bu şekilde açıkladığımız zaman mânâ şöyle olur: Âdem (a.s.) muhakeme etmeyi bilmesiyle meslek ve sanatları keşfedip ortaya çıkarmaya kadir olmasıyla diğer şahıslar ve cisimlerden üstün olup bu üstünlüğüyle onlardan ayrılır. Bu sıfatlar şerefli, yüce sıfatlardır; Rasulullah (s.a.v.)'ın *"Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır"* sözü, bu konuda olması gereken tevili açıklamaktadır.

İkinci Vecih: Sıfatın mevsufa izafesi sahih olduğu gibi, bazen sıfatları yaratana ve icat edene izafe edilmesi de mümkün olmaktadır. Bu durumda yukarıdaki sözden maksat 'bu suret, asalet, saygınlık ve yücelik fazlalığıyla diğer suretlerden ayrılır' anlamına delâlet etmektedir.

Üçüncü Vecih: İmamı Gazâlî şöyle der: 'İnsan şu görünen bünyeden ibaret değildir. O yaratılmış olup ne cisim ne de cismanidir. Bu beden ona ancak tedbir veya tasarruf olsun diye bağlıdır. Yani tasarrufta bulunması ve tedbir alması hase-

28 Müslim, Kader, 3; İbn Mâce, Mukaddime, 7; Ahmed b. Hanbel, II/176.

biyle bedenine bağlıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in "*Allah Teâlâ Âdem'i kendi suretinde yaratmıştır*" sözünün mânâsı Hz. Âdem'in bu bedene nisbeti, Allah Teâlâ'nın bu aleme nisbeti gibidir. Şöyle ki; her ne kadar tasarruf ve tedbirle o cisimlerde tesir etseler de, onların her ikisi de cisimde (alem ve beden) yer edinmemişlerdir.'

Allah en iyi bilendir.

İkinci Hadis: İbn Huzeyme"*tevhid*" diye isimlendirdiği kitabında kendi isnadıyla İbn Ömer (r.a.)'den rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "*Yüzü kötülemeyin. Allah Teâlâ Âdem'i Rahmanın suretinde yaratmıştır.*"[29]

Ebu Huzeyme bu rivayeti zayıf saymış ve şöyle demiştir: 'Eğer bu rivayet sahih olursa onun iki tevili vardır; Birinci Tevil: Surettten kasıt, daha önce de açıkladığımız gibi sıfattır. İkinci Tevil: Bu izafeden kasıt, ayetlerde "*Allah'ın beyti*" "*Allah'ın devesi*" ifadelerindi olduğu gibi, bu suretin yüceliğini ve şerefini açıklamaktır.'

Üçüncü Hadis: "Şerhu's-Sünne"[30] Sahibinin (r.a.) kendi kitabındaki başka bir babta, bab başlığı olan "*ateşten çıkan kişi*" kısmında Ebu Hureyre'den, O da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği uzunca bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyuruyor: "*Allah Teâlâ onlara, onların tanıdığı suretin dışında bir suretle gelecek ve şöyle diyecek: "Ben sizin Rabbinizim". Onlar: "Biz Allah'a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim mekânımız burasıdır. Bizimle O'nun arasında bir işaret vardır. Rabbimiz bize geldiğinde biz onu tanırız" diyecekler. Bunun üzerine Allah Teâlâ onlara, onların tanıdığı suretle gelecek. "Onlar da : "sen bizim Rabbimizsin" diyerek ona boyun eğecekler.*"[31] Bu hadis hakkında birkaç farklı vecih vardır.

---

29 Ebu Davud, Nikah, 41; Ahmed b. Hanbel, IV/447; V/3.

30 "Şerhu's-Sünneh Sahibi" olarak kastedilen şahıs, Hüseyin b. Mes'ûd el-Bağavî (Ö.516 h.)'dir. Müellifin bu eseri kendisinden sonra pek çok kişi tarafından ihtisar edilmiştir. (Bkz. Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, İstanbul, 1360/1941, II/1040-1041.) (ç.n.)

31 Buharî, Ezan 139, Tevhid 24; Müslim, İman, 299; Ahmed b. Hanbel, II/534.

Birinci Vecih: Hadiste geçen *"fi"* harfi cerinin[32] *"ba"* harfi ceri[33] anlamında kullanılmasıdır ki bu takdirde anlam şöyle olmaktadır: "Dünyadayken bildikleri, tanıdıkları suretin dışında bir sureti, Allah Teâlâ onlara gönderir. Bu da Allah Teâlâ'nın bir meleği onlara göstermesi şeklindedir ki onlar doğal olarak onu tanıyamazlar. Bunun örneği İbn Abbas (r.a.)'ın Allah Teâlâ'nın *"Onlar ancak beyaz buluttan gölgelikler içinde Allah'ın onlara gelmesini mi beklerler."*[34] ayeti hakkındaki sözüdür ki İbn Abbas burada geçen *"fi"* harfi cerini *"ba"* anlamında almıştır. Sonra bu suret onlara: *"Ben sizin Rabbinizim diyecek."* Sanki bu olay, ahirette mükelleflere vaki olan son sıkıntı, son imtihandır. Bunun faydası ise doğru söz, doğru düşünce üzerinde bulanan mü'minleri tespit etmektir. Her ne kadar nadiren biri diğerinin yerine geçse de genellikle dünya için sıkıntı ve imtihan yeri, ahiret için de ceza (karşılık mükâfat) yeri denilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Onlar derler ki biz Onu tanırız"* sözüne gelince; o da *"Rabbimizin ihsanı geldiğinde onu tanırız"* yorumu üzerine hamledilir. *"Allah onlara, onların tanıdıkları surette gelecek"* sözü ise; ihsanın emarelerinden olarak bildikleri bir sureti onlara gönderir. Yani o suretin, ihsanın bir emaresi olduğunu bilirler, anlamındadır.

Hz. Peygamber (s.a.v.) *"bizimle onun arasında bir işaret vardır"* sözüne gelince; ihtimaldir ki bu alâmet, hakikati itibariyle cevher ve arazlara muhalif olan Allah'ın varlığıdır. Bu hakikati gördükleri an bilirler ki O, Allah'tır.

İkinci Vecih: Bu suretten maksat, sıfattır. Bu durumda mânâ şöyle olmaktadır: Allah'ın gücü, kuvveti ve şiddetinin az bir kısmının onlara görünmesidir ki onlar da Allah'ın kendileriyle olan muamelesinde daha önce böyle bir şeyi Allah'tan görmediklerinden dolayı buna alışkın değildirler. Daha son-

---

32 Arapça'da "fi" harfi cer olup, mekan için, "içinde olan" anlamında da kullanılır.(ç.n.)

33 Bu da harfi cer olup değişik kullanımları olan bir edattır. Daha çok beraberlik anlamı için kullanılır.(ç.n.)

34 Bakara, 2/210

ra Allah onların alışkın oldukları farklı rahmet ve cömertlikleri onlara gönderir.

Dördüncü Hadis: Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Ben Rabbimi en güzel surette gördüm."*[35] *"En güzel surette"* sözü, gören kişinin niteliği olma ihtimali vardır. 'Emirin yanına en güzel durumda gittim' denildiğinde, burada en güzel durum emirin/yöneticinin değil, emire giden kişinin sıfatıdır. 'En güzel suretin' görülen kişinin sıfatı olması ihtimali de vardır. Eğer bu 'en güzel suret' gören kişinin sıfatı ise bu 'en güzel suret' Hz. Peygamber'e ait olur ki bunda da iki vecih vardır:

Birinci Vecih: Suretten kasıt, suretin kendisidir. Bu durumda mana şöyle olmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ı gördüğü zaman, Allah Teâlâ, onun yaratılışını süsledi, suretini güzelleştirdi. Bu da Rasulullah (s.a.v.) hakkında ikramın fazlalığına sebeptir.

İkinci Vecih: Suretten kasıt, sıfat olmasıdır. O hâlde bunun mânâsı da; onun Allah yanındaki hüsn-ü hâlini ve Allah'ın bir çok yönden kendisine büyük nimetler verdiğini bildirmektedir. Bu da, gören kişinin görülen kişi tarafından ikram ve saygıyla karşılandığından kaynaklanır. Bazen durum bunun tam tersi olabilir. Yani gören kişiye nimet değil de ceza verilir. Yahut da saygıyla hürmetle karşılanmaz. Rasulullah (s.a.v.)'ın konumunun birinci kısım olduğunu elbette biliyoruz.

*"En güzel suret"*in görülene ait olmasına gelince; bunda da birkaç vecih vardır.

Birincisi: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in uykuda Allah'ı özel bir sur'etle görmesidir. Bu caizdir, çünkü rüya hayâl ürünü olup hayâlin tasarruflarındandır. Bu da hayâl edilen her hangi bir suretten ayrıt edilemez.

İkincisi: Suretten kastın sıfat olması: Bu da şöyle denilmesinden kaynaklanmaktadır: Allah Teâlâ Hz. Peygamber

35 Buharî, Tefsîru's-Sure, 9,15, Ta'bir, 48; Ahmed b. Hanbel, I/368,IV/88, V/243.

(s.a.v.)'in kendisini gördüğü vakit ona fazlasıyla ikram ve nimet tahsis ettiği için doğal olarak Hz Peygamber Allah hakkında *"Ben onu en güzel suretle ve en güzel durumda gördüm"* demiştir.

Üçüncüsü: Umulur ki Hz. Peygamber (s.a.v.) Allah'ı gördüğü zaman daha önce muttali olmadığı izzet, azamet ve celâl sıfatlarının nice çeşitlerine muttali olmuştur.



İKİNCİ KISIM

"ŞAHIS" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu kelime Kur'an'da geçmemektedir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Allah Azze ve Celle'ye izzet-i nefisten daha sevimli bir şahıs yoktur."* [36] Bu hadiste geçen iki kelimenin tevil edilmesi gerekir.

Birincisi şahıs kelimesidir. Şahıstan kasıt, muayyen bir zat ve özel bir hakikattir. Çünkü şahsı ve hacmi olan bir cismin aynı olması gerekir. Şahsiyet cisminin vahdet ismi üzerine ıtlakı, birbirine bağlı olup ayrılmayan iki şeyden birisinin diğeri üzerine ıtlakıdır.

İkincisi izzit-i nefis kelimesidir. Bunun mânâsı engellemek def etmektir. Çünkü gayrete gelme nefsani bir durum olup def etmeyi, men etmeyi gerektirir. Burada sebep ile sonuç kinaye edilmiştir. Allah en iyi bilendir.



36 Müslim, Lia'n, 17.

ÜÇÜNCÜ KISIM

"NEFS" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu kelimeyi Allah hakkında kullananlar, Kur'an ve hadislerle delillendirmişlerdir. Kur'an'da geçen nefs kelimelerine gelince; Allah Teâlâ'nın Hz. Musa (a.s.) hakkındaki *"Ben seni nefsime peygamber seçtim"*[37] sözü, Hz. İsa'dan hikâye ettiği *"Sen benim nefsimde olanı bilirsin ama ben senin nefsinde olanı bilmem"*[38]sözü, salihlerin sıfatları konusundaki *"Rabbiniz rahmeti kendi nefsi üzerine yazdı"*[39] buyruğu ve isyankâr kimseleri korkutma bağlamında *"Allah size asıl nefsinden korkmanız, çekinmeniz gerektiğini bildiriyor"*[40] şeklinde haber verdiği ayetleri.

Bu konuda ki hadislere gelince; bunlar hayli fazladır.

Birinci Hadis: Ebu Salih Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği bir haberde, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Allah Teâlâ şöyle söylüyor: " Ben, beni zikreden kulumla beraberim. O kul beni kendi nefsinde zikrederse, Ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Beni bir topluluğun içinde zikrederse, Ben de onu o topluluktan daha hayırlı bir toplulukta zikrederim."*[41]

İkinci Hadis: Peygamber (s.a.v.) in şu sözü: *"Yaratıklarının sayısı, nefsinin rızası ve arşının ziynetince Allah'ı hamd ile tenzih ederim."*[42]

Üçüncü Hadis: Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Allah Teâlâ yaratma işini bitirdiğinde kendi kitabında nefsine, muhakkak rahmetim gazabımı geçti diye yazdı."*[43]

---

37 Tâhâ, 20/41
38 Maide, 5/116
39 En'am, 6/54
40 Âl-i İmran, 3/28
41 Buharî, Tevhid, 15, 43, Müslim, Zikr, 2,18,19,21; Tirmizî, Da'vet, 131.
42 Buharî, Eyman, 19, Tevhid, 58; Müslim, Salat, 220; Ebu Davud, Edep, 101.
43 Buharî, Tevhid, 15, 22, 55, Bedu'l-Halk, 1; Müslim, Tevbe, 14-16.

Lügatte nefs değişik vecihlerle gelmektedir. Yani lügatte nefsin değişik anlamları vardır:

Birincisi: Beden anlamındadır. Allah Teâlâ *"Her nefis ölümü tadacaktır."*[44] Ayrıca 'sen nefsinde nasılsın' diyen bir kişi sen bedeninde nasılsın. Bedenin nasıl? Anlamını irade etmektedir.

İkincisi: Kan anlamındadır. 'Bu nefsi (kanı) akan bir hayvandır' denilir. Yani akıcı kana sahiptir. Kadın doğum yaptığı zaman, doğumu takiben kadından akan kandan dolayı '(nifas nefs kökünden türediği için) O, nifas oldu, nifasa girdi' denilir.

Üçüncüsü: Ruh anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Allah nefisleri ölüm zamanlarında kabzeder."*[45]

Dördüncüsü: Akıl anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *" O'dur geceleyin sizi öldüren (uyutan)."*[46] Burada nefsin, akıl anlamına gelmesbinin sebebi şudur: Akıl hariç, durumlar ve vaziyetler, eserleriyle birlikte uyku hâlinde de sabit kalırlar, değişikliğe uğramazlar. Çünkü insanın durum uyku ve uyanıklık hâline göre değişiklilik arz etmektedir.

Beşincisi: Bir şeyin zatı, kendisi anlamındadır. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de: *"Onlar ancak kendi nefislerini kandırırlar."*[47] *"Nefislerinizi öldürün."*[48] *"Lâkin onlar nefislerine zulmettiler."*[49] buyurmaktadır.

Bütün bunlar böyle bilindikten sonra, biz diyoruz ki Allah Teâlâ hakkında kullanılan nefs kelimesi, ancak zat ve hakikat içindir. Allah Teâlâ'nın *"seni nefsime peygamber seçtim"*[50] sözü mübalağaya delâlet eden bir çeşit te'kid türüdür. Çünkü insan, 'bu evi nefsim için yaptım', 'onu nefsim için imar ettim'

44 Âl-i İmran, 3/185
45 Zümer, 39/42.
46 En'am, 6/60
47 Bakara, 2/9
48 Nisa, 4/66
49 Hud,11/101
50 Tâhâ, 20/41

dediği zaman, ondan mübalağa anlaşılır. Allah Teâlâ'nın *"Sen nefsinde olanı bilirsin, ben senin nefsinde olanı bilmem"*[51] sözünden murat, 'sen benim bildiklerimi bilirsin ama, ben senin bildiklerini bilemem' anlamındadır. Diğer ayetler hakkındaki açıklama da böyledir.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Allah Teâlâ'dan naklettiği *"kulum Beni kendi nefsinde zikrederse, Bende onu kendi nefsimde zikrederim"* sözüne gelince; bu sözden kasıt, beni kimsenin ulaşamayacağı, kimsenin duyamayacağı bir şekilde anarsa, Ben de kullarımdan hiç kimsenin ulaşamayacağı, duyamayacağı bir şekilde nimetlerimi, ihsanımı sunmakla onu anarım. Çünkü nefiste zikretme, gizli sözden ve gizli zikirden ibaret olup nefiste saklı olan zikirdir. Bu da Allah Teâlâ için muhâldir. Hz. Peygamber (s.a.v.) *"arşın ağırlığı ve nefsin rızası kadar Allah'ı tesbih ederim"* sözüne gelince; bu ifadeden kasıt, Allah'ın zatı için razı olduğu rıza gösterdiği şeylerdir. Yani 'ona lâyık olan tesbihle tesbih ederim' demektir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Allah Teâlâ nefsi üzerinde bir kitap yazdı"* sözüne gelince; bu ifadeden de murat, 'bir kitap yazdı, onunla amel etmeyi uygun buldu' anlamınadır. *"Nefsi üzerinde"*ki ifadeden kasıt ise vücub ve lüzumda te'kid ve mübalağa etmektir. Dolayısıyla bütün bu yerlerde geçen *"nefs"* kelimesinden maksat *"Allah'ın Zat'ı"* olduğu ve bu lafzın zikrinden muradın ise te'kid ve mübalağa amacı taşıdığı sabit olmaktadır.

Tevfik Allah'tandır.



51 Mâide, 5/116

DÖRDÜNCÜ KISIM

"SAMED" KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Allah Sameddir"*[52] demiştir. Bazı kimseler *"samed"* lafzının tefsirini yaparken onu, içinde boşluk olmayan cisim şeklinde açıklamışlardır. Şişe tıpasına *"sımad"*, *"musmed"* (kendisinde hiçbir gevşeklik bulunmayan katı şey) denilmektedir. Bu kelime, *"samed"* kelimesiyle aynı köktendir. İbn Kuteybe bu konuda şöyle söyler: *"Bu tefsire göre "samed" kelimesindeki "dal" harfi "ta" harfinin yerine geçmiştir. Bazı kimseler de "samed" kelimesinin anlamı, toz almayan düz, pürüzsüz taştır. 'Onun içine hiçbir şey girmez ve hiçbir şey ondan çıkmaz' demişler. Müşebbihe fırkasının cahillerinden bir topluluk Allah'ın cisim olduğu konusunun ispatında bu ayeti delil olarak kullanmışlar. Bu ise batıldır. Çünkü, bizler Allah'ın birliğini, onun tek olmasını ve cisim olmadığın açıklamıştık. "Allah sameddir" ayetinin öncesi "De ki Allah birdir."* Bu ayet *"Samed"*den kastın bu mânâ olmayacağına delalet etmektedir. Ayrıca bu tefsire göre *"samed"* sert cisimlerin sıfatı olmaktadır ki, Allah Teâlâ bundan yüce ve uzaktır. Yukarıdaki tefsire iki vecihten cevap verilir:

Birincisi: *"Samed"* mef'ul anlamında *"kendisine dayanılan"* fiildir. Buna göre mânâ *"ihtiyaç anında kendisine dayanılan, sığınılan"* şeklinde olmaktadır. Bu konuda şair söyle söyler:

Ölüm habercisi, Esed Oğullarının
En iyileri olan Nu'm ve İbn Mes'ûd ile
Samed olan malûm seyyid'in;
Ölüm haberlerini erken getirdi.
Kılıcını başına indirdim ve dedim:
Al bunu Huzeyfe! Sen Samed olan seyyid'sin!

---

52 İhlas, 112/2

Bu mânânın sıhhatine, İbni Abbas'tan rivayet edilen hadis delalet etmektedir. İbn Abbas şöyle demiştir: *"Bu ayet nazil olunca "Samed nedir" diye sordular, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: İhtiyaç anında kendisine sığınılan, dayanılan şeydir."*

İkincisi: Bizler *"samed"*in aslı itibariyle lugat açısından *"musmet"* içerisine hiçbir şeyin girmediği bir şey olarak kabul etsek dahi, Allah hakkında bu mânânın sabit olmasının mümkün olamayacağını delillendirdiğimizi söylüyoruz. Dolayışıyla bu kelimeyi mecaz anlamına hamletmemiz gerekir. Çünkü durumu böyle olan cisim, infisalden, tebayünden ve diğerlerinin tesirinden uzak olur. Allah Teâlâ da zatı itibariyle Vacibu'l-Vucup'tur. (Yani infisal ve tebayün onda yoktur). Bu da Allah Teâlâ'nın noksan veya fazla olmasına kabil olmadığını gerektirir. Dolayısıyla Allah Teâlâ hakkındaki *"Samed"*den murat bu anlamdadır.

Başarı Allah'tandır.



BEŞİNCİ KISIM

"LİGA" (KARŞILAŞMA/KAVUŞMA) KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Rabbine kavuşmayı uman kimseler"*[53], *"Kim Rabbine kavuşmayı umarsa"*[54] ve *"Bilâkis onlar Rabbine kavuşmayı inkâr edenlerdir."*[55]

Hadiste ise Rasulullah (s.a.v.)'nin *"Kim Allah'ı severse ona kavuşur"* sözüdür.

---

53 Bakara, 2/46.
54 Kehf, 18/110
55 Secde, 32/10

Dediler ki: *"kavuşma"* cisimlerin sıfatlarındandır. Bir yerde iki ordudan biri diğerine yaklaşınca 'iki ordu karşılaştı' denilir. Allah Teâlâ'nın cisim olmadığı delille sabit olduğundan kavuşma lafzını iki vecihten birine hamletmemiz gerekmektedir.

Birinci Vecih: Bir insanla karşılaşan, ona kavuşan kimse onu farkeder ve görür. Dolayısıyla buradaki kavuşmaktan murat, ru'yetin (görmek) kendisi olup, sebebin sonuç üzerine isimlendirilmesidir.

İkinci Vecih: Bir adam bir melikin huzuruna geldiği ve onunla karşılaştığı vakit, onun hakimiyeti ve kahrı altına girer. Onun, melikin hakimiyet ve kahrını kendinden def etmesi mümkün değildir. Buradaki kavuşma bu anlamıyla melikin gücünün, kudretinin zuhur etmesine sebep olur. Melikin gücü, kudreti, kahrı o günde (melikle buluştuğu gün) ortaya çıkınca, bu durum kavuşma lafzıyla ifade edilir. Bizim sözümüzün doğruluğuna delalet eden husus, bir kimsenin, mahlukatın Allah'ın zatıyla bitişik/yanyana olma yoluyla kavuşacaklarını söyleyememesidir. Hiç kimse mahlukatın Allah'a kavuşmasını, dokunma vs. yolla olacağını söylememiştir. Kavuşma kelimesini *"dokunma"* ve *"yakınlık"* anlamına hamletmek böylece geçersiz olunca, burada ancak bizim zikrettiğimiz hususun doğruluğu ortaya çıkmaktadır.



56 Nûr, 24/35

ATINCI KISIM

"NUR" KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun benzeri kandil gibi..."*[56] İbn Huzeyme, kendi kitabında Tavas'tan o da İbn Abbas (r.a.)'tan rivayet ettiği bir haberde, Hz. Peygamber duasında şöyle diyordu: *"Allah'ım, hamd sanadır. Sen göklerin, yerin ve ikisinin içindekilerin nurusun. Hamd sanadır. Sen göklerin, yerin ve ikisinin içindekilerin yöneteni/düzenleyenisin."*[57]

Allah Teâlâ'ın gözle görülen hissedilen anlamda nur olduğu iddiası doğru değildir. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir.

Birincisi: Allah Teâlâ kendisinin bizzat göklerin ve yerin nuru olduğunu söylememiştir. Eğer o zatında nur ise o hâlde bu (nurunu göklere ve yere) izafenin faydası yoktur.

İkincisi: Eğer Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin nuru olması, duyu organlarıyla algılanan ışık mânâsında olsaydı, o hâlde göklerde ve yerde hiçbir noktanın karanlık olarak kalmaması gerekirdi. Çünkü Allah Teâlâ daimdir. Yok olmaz, yok edilemez.

Üçüncüsü: Eğer Allah Teâlâ ışık mânâsında nur olsaydı, o zaman güneş, ay ve ateşin ışığına ihtiyaç bırakmazdı. Halbuki duyular bunun böyle olmadığına delalet etmektedir.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ bu şüpheyi *"nurunun benzeri"*[58] sözüyle izale etmiş, nuru kendi nefsine izafe etmiştir. Eğer Allah Teâlâ bu nurun kendisi olsaydı, o zaman bu izafe mümkün olmazdı. Çünkü bir şeyin kendi nefsini kendisine izafe etmesi mümkün değildir. Yani Allah nur olsaydı (ki nu-

57 Buharî, Teheccüd, 1, Da'vet, 9, Tevhid, 8,24,35; Müslim, Müsafirîn, 199; Ebu Davud, Vitr, 25.
58 Nûr, 24/35

ru kendi nefsine izafe etmiştir) o hâlde nurun nura izafesi olurdu ki bu da mümkün değildir. Allah Teâlâ'nın "*nurunu dilediğine gösterir*"[59] ayeti de bu durumu desteklemektedir.

Beşincisi: Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "*Nuru ve karanlıkları yarattı*" buyurmuştur. Bununla Allah Teâlâ'nın nurların yaratıcısı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Altıncısı: Nur, zulmetle zail olur. Yani karanlık çöktüğü zaman aydınlık kaybolur. Eğer Allah duyularla algılanan nur olsaydı adem(yok) olmaya kabil olurdu. Bu ise kadim olan Allah Teâlâ'nın Vacibu'l-Vücub'luğunu zedeler.

Yedincisi: Daha önce açıklandığı gibi, bütün cisimler mütemasil (aynı cinsten)'dirler. Sonra mahiyette eşit olan bu cisimler ışık ve karanlıkta değişik olarak görünürler. O hâlde ışığın da araz olup cisimlerle kaim olması gerekir. Başka bir deyişle ışığın da cisim olması gerekir. Arazın ise ilâh olması mümkün değildir. Böylece bu saydığımız vecihlerle sabit olan husus; nur lafzının onların zikrettiği mânâ üzerine hamlinin mümkün olamayacağıdır. Bilâkis ayet, 'Allah, semavat ve arz (yer) ehlinin hidayetçisi, yol göstericisidir. Ya da göklerin ve yerin en güzel şekilde ve en mükemmel tedbirle aydınlatıcısıdır' anlamına gelmektedir. Zaten bir beldenin ıslahına sebep olan kişiye 'falan adam bu beldenin nurudur' denilmektedir. Bazıları bu ayeti 'göklerin ve yerin nuru Allah'ındır' şeklinde okumuşlardır.

Tevfik Allah'tandır.



59 En'am, 6/1

YEDİNCİ KISIM

"HİCAB" (ÖRTÜ) KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle bildiriyor: *"Hayır, hayır o gün onlar Rablerinden mahçupturlar (mahrumdurlar)"*[60]. (Ayrıca Mücessime) 'Hicab, ancak cisimler için gereklidir' deyip bu konudaki bir çok habere tutundular.

Birinci Hadis: Şerhu's-Sünne Sahibi (r.a) Cehmiyye'ye red babında rivayet ettiği haberde şöyle der: *"Rasulullah (s.a.v.) bize beş tane kelime öğretti ve dedi: 'muhakkak ki Allah Teâlâ uyumaz, uyumak da onu yaraşmaz. Lâkin O, ölçüyü alçaltır ve yükseltir. Gündüzden evvel gece ameli ona yükselir. Geceden evvel de gündüz ameli. Onun hicabı nurdandır. Eğer hicabını açarsa yüzünün haşmeti ve heybeti, gözünün ulaştığı her mahlukatı yakar."*[61] Musannıf burada diyor ki, *"bu hadisi Buhari ve Müslim de tasdik edip doğrulamışlardır"*'. Ölçüyü alçaltıp yükseltmesi sözüyle Kur'an-ı Kerim'deki *"fakat biz onu belli ölçüde* indiririz"[62] ayetinde ifade edildiği gibi burada Allah'ın, kulların amellerinde adalete riayet ettiği vurgulanmaktadır.

İkinci Hadis: Meşhur kitaplarda Rasulullah'tan rivayet edilen hadis: *"Allah Teâlâ'nın nurdan yetmiş tane hicabı vardır. Eğer onları açarsa yüzünün heybeti gözünün aldığı ve değdiği her şeyi yakar."*[63]

Üçüncü Hadis: Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'deki *"İyi iş ve güzel amel yapanlara daha güzeli..."*[64] sözünün bir tefsirinde; Allah Teâlâ'nın hicabı kaldıracağı o kimselerin de onun yüce vechine bakacakları söylenmiştir.

---

60 Mutaffifin, 83/15
61 Müslim, İman, 293,295; İbn Mâce, Mukaddime, 13, Ahmed b. Hanbel, IV/395, 401,405,550.
62 Hicr, 15/21.
63 Müslim, iman, 293, İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b.Hanbel, IV/401,405.
64 Yunus, 10/26

Ayet hakkında sözümüz şudur: Ashabımız (r.a.) şöyle demişlerdir: 'Allah Teâlâ mahlukattan ihticap etmiştir' (kendisiyle onlar arasına hicap, örtü ve mesafe koymuştur) demek caiz, 'Allah Teâlâ mahlukattan hicap edilmiştir' demek caiz değildir. Çünkü *"ihticab"* lafzı kuvvet ve kudreti hissettirir. *"Hicab"* ise aczi ve zilleti hissettirir. Bundan dolayı, 'sultan kendisini kullarından ihticab etti' ve 'falan adam sultanın yanına girmekten hicab edildi (engellendi)' denilir. Allah Teâlâ'ya nisbetle hicabın hakikati muhaldir. Çünkü hicab iki cisim arasında ortadaki bir cisimden ibarettir. Bu sebeple o, bize göre Allah Teâlâ nın kendisine tealluk eden rü'yet ve görüşü gözlerde yaratmaması anlamındadır. Allah Teâlâ nın görülmesini kökten inkâr edenlere göre ise o, Allah Teâlâ'nın bir insana fazl ve ihsânı ile ilgili eselerinin ulaşmasını engellemesi manasındadır.

Birinci hadisteki Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"onun hicabı nurdur"* sözüne gelince:

Her bir şeyin başka bir şeye tesir ettiği farzedilmektedir. Eserde hasıl olan her mükemmeliyet müessirden istifade etmektedir. Şüphe yok ki bu kemalatın müessirde sûbutu, bu eserde olmasından daha evlâ, daha kuvvetli ve daha ekmeldir. Yine şüphe yok ki, bütün bu kemalatı veren mutlak Hak olan Allah Teâlâ'nın ta kendisidir. Mümkinatın (yaratılmışların) tüm kemalatı, Allah Teâlâ'nın kemaline nispetle adem (yokluk) gibidir. Yine şüphe yok ki mümkinatın cümlesi, cisimler ve ruhlar aleminden oluşmaktadır. Yine şüphe yok ki bütün unsurlar aleminin kemalatı, felekler alemine nispetle adem gibidir. Sonra meskun bir evin durumunun kemâli, unsurlar aleminin kemâlatına nispetle adem gibidir. Sonra muayyen bir şahsın kemâli, meskûn bir evin kemâlatına nispetle adem gibidir. Dolayısıyla bundan ortaya çıkan sonuç, muayyen bir insanın kemâli, Allah'ın kemâline nispetle ona adem denilmesi, daha evlâdır. Şüphe yok ki, insan ruhu tek başına bu kemâli kabul etmeye ve onu kavramaya güç yetiremez. Bilâkis beşeriyetin ruhları izmihlâl olmaya yatkın

olup sözkonusu kemalât mertebelerinden en aşağı mertebede bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Eğer hicabı açarsa onun yüzünün haşmetinden gözünün aldığı her şey yanar"* sözünden murat budur.



SEKİZİNCİ KISIM

"KURB" (YAKINLIK) KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[65] buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Allah'tan hikâye ederek şöyle demiştir: *"Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım. Kim bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak gelirim"*[66]. *"Müteşabihat"* adlı kitapta Üstat İbn Furek'ten O da İbn Ömer (r.a.)'den O da Rasulullah (s.a.v.)'den, rivayet olunan bir haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Mü'min kıyamet gününde Alah'a yaklaşır. Hatta cebbar olan Allah, kenefini (yanını) onun üzerine koyar ve günahlarını ona açıklar. Mü'min üç defa biliyorum der. Allah Teâlâ'da şöyle der: Dünyadayken onları sana örttüm. Ben onları senin için bağışlıyorum. Böylelikle ona iyiliklerinin sahifesini verir. Kâfir ve Münafıklara gelince, onları şahitlerin huzurunda herkesin gözü önünde şöyle ilân eder: "İşte bunlar Rablerini yalanladılar."*[67]

Allah'ın yaklaşması ve yakınlaşmasından murat, rahmetinin kula yakınlaşması ve yaklaşmasıdır. *"Cebbar olan Allah, yanını onun üzerine koydu"* sözüne gelince: O da rahmetinin yakınlığı anlamındadır. Dediler ki: "Ben falanın yanındayım, yani onun in'amındayım. Onun nimetlerinin içindeyim. Bazı-

---

65 Kaf, 50/16

66 Ahmed b. Hanbel, III/40.

67 Buhari, Mezalim, 20; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b.Hanbel, II/74.

ları hadiste geçen *"kenef"* kelimesi yerine ketf (omuz) kelimesini koymuşlar ve *"cebbar olan Allah, omzunu onun üzerine koydu"* şeklinde rivayet etmişler ve ittifakla bunun (kenefenin yazımı) bir yazım yanlışı, kalem sürçmesi olduğunu, ravilerin yazarken yanlışlıkla *"nun"* ile yazdıklarını söylemişlerdir. Bu rivayet doğru olsa dahi, haberin anlamı yine Allah'ın mağfireti üzerine hamledilir.



DOKUZUNCU KISIM

"GELMEK" VE "NÜZÜL" (İNMEK) KELİMELERİ HAKKINDADIR



(Mücessime v.b.) Allah Teâlâ'nın *"onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlardan kendilerine gelmesini beklerler"*[68] ve *"Rabbin geldiğinde"*[69] ayetlerini delil olarak aldılar. Konu ile ilgili hadisleri de delil kabul ettiler. Söz konusu haberlerden bir tanesi, *"Şerhu's-Sünnet"* Sahibinin, geceleri ihya etme ve bunun faziletleri babında, Ebu Hureyre ve Ebu Said el-Hudri (r.a.)'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettikleri bir haberi aktarmaktadır. Sözkonusu hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: *"Toplanıp Allah'ı zikreden hiçbir kavim yoktur ki melekler onları hürmetle karşılamasın. Onları rahmet kaplar, onların üzerine sekine (huzur) iner ve Allah Teâlâ onları kendine yakın olanlardan sayar. Sonra Allah Teâlâ mühlet verir, gecenin son bölümü olunca dünya semasına iner ve çağırır: "Tövbe eden bir günahkar yok mu? İstiğfar dileyen yok mu? Dua eden yok mu? Bir şey isteyen yok mu?" diye fecre kadar nida eder."*[70]

---

68 Bakara, 2/ 210
69 Fecr, 89/22

Bu kitabın sahibi, söz konusu hadisin sıhhatı üzerinde ittifak olduğunu söylemiştir. Bu babta yine Ebu Hureyre'den Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Rabbimiz her gece gecenin son bölümünde dünya semasına iner ve şöyle seslenir: "Beni çağıran yok mu? Ona icabet edeyim. Benden isteyen yok mu? Ona vereyim. Benden af dileyen yok mu? Onu affedeyim, bağışlayayım."*[71] Sonra şöyle söyledi: *"Bu hadisin sıhhatı üzerinde ittifak edilmiştir."*

Yine Ebu Hureyre'den O'nun da Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği bu hadiste şu ilave vardır: *"Sonra Allah Tebareke veTeâlâ elini açar ve şöyle söyler: "Mağdur edilmemek ve zulme uğramamak üzere kim bana borç verir?"* Yine bu kitabın sahibi, Şabanın on beşinci gecesi babında, Ebu Hureyre'den O da Hz. Ayşe'den rivayetle O'nun şöyle söylediğini aktarır: *"Bir gece Rasulullah (s.a.v.)'ın yokluğunu hissettim.Dışarı çıktığımda baktım ki O, arazidedir. Bana şöyle dedi: Allah ve Rasülü'nün adaletli davranmamasından mı korktun? "Ya Rasulullah kadınlarına gittiğini zannettim". Buna karşılık Hz Peygamber şöyle dedi: "Allah Teâlâ Şabanın on beşinci gecesinde iner, Kelb Kabilesinin koyunlarının kılları adedinden daha fazla kimseyi bağışlar."*[72] Buharî bu hadisi zayıf saymıştır.

"Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde buluttan kendilerine gelmesini beklerler"[73] ayeti hakkında iki vecih vardır:

Birinci Vecih: Karşı konulmaz delillerle Allah Teâlâ'nın gelmek ve gitmekten münezzeh olduğunu açıklamamız.

İkinci Vecih: Bu ayetlerde tevilleri zikretmemiz.

Birinci vecih için biz deriz ki: Allah Teâlâ için *"gelme"* ve *"gitme"*nin imkansız olduğuna delalet eden deliller birkaç vecihtir.

---

70 Müslim, Müsafirin, 172; İbn Mâce, İkame, 182; Ahmed b. Hanbel, II/383.
71 Buharî, Teheccüd, 14; Müslim, Müsafirin, 168-17; Ebu Davud, Sünnet, 19; Tirmizî, Salat, 211.
72 Tirmizî, savm, 39; İbn Mâce, İkame, 191.
73 Bakara, 2/210

Birincisi: Kelâm ilminde sabit olmuştur ki, "*gelmek*" ve "*gitmek*" fiileri kim için uygunsa o, muhdes olmaya mahkumdur. Muhdesliği devam eden bir şey ise muhdestir. Sonuç olarak kendisi için gelmek ve gitmek fiilleri sahih olan bir şeyin muhdes yaratılmış olması gerekir. Kadim olan İlâh'ın ise böyle olması mümkün değildir.

İkincisi: İntikâl ve bir mekândan başka bir mekâna gelmesi sahih olan bir varlık sınırlıdır. O hâlde bu varlığın muayyen bir miktarla olmasını kabul etmekle birlikte, akıl bakımından bu varlığın kendi miktarından daha fazla olması da caizdir. O zaman da onun hususileşmesi, kendine has özelliklerinin bulunması bir müreccihin tercihi sebebiyle olur. Bu ise kadim olan Allah için muhaldir.

Üçüncüsü: Bizler eğer üzerine gelmek ve gitmek fiilerinin konulması uygun olan bir şeyin kadim ve ezeli İlâh olduğunu tasdik edersek, o zaman Güneş ve Ayın İlâh olmadığına hükmedebilmemiz imkansız olur.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ, Hz İbrahim'in "*Ben geçici olanları sevmem*"[74] sözü ile yıldızların, Güneşin ve Ayın İlâh kabul edilmesi iddialarına karşı çıktığını haber vermektedir. Ayette geçen "*afilin*" kelimesinin masdarı olan "*uful*"un manası kaybolmak ve batmak demektir. Kim Allah Teâlâ için kaybolmayı ve gelmeyi caiz görürse Hz. İbrahim (a.s.)'in deliline karşı çıkmış ve bu konuda Allah'ın "*işte bunlar kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delilerimizdir*"[75] ayetinde ifadesini bulan Allah'ın, Hz İbrahim'in tutumunu doğrulayıcı beyanını yalanlamış olur.

İkinci Vecih: Bu ayet hakkında zikredilen tevillerin açıklaması hakkındadır. Biz onda iki vecihin olduğnu söylüyoruz.

Birincisi: "*Onlar ancak Allah'ın gölgelikler içinde bulutlar arasından kendilerine gelmesini beklerler*" ayetinden murat, onlar ancak Allah'ın ayetlerinin (işaret, alamet) kendilerine gel-

---

74 En'am, 6/76
75 En'am, 6/83

mesine bakarlar, şeklinde olup; işaretler üzerinde vurgu yapmak için ayetlerin gelişi, Allah'ın gelişi şeklinde ifade edilmiştir. Nasıl ki bir melik tarafından büyük bir ordu gönderildiğinde *"melik geldi"* deniliyorsa burada da aynı şey söz konusudur. Bu yorumun sıhhatine delalet eden husus, Allah Teâlâ'nın önceki ayette *"eğer açık ayetler geldikten sonra hata yaparsanız, biliniz ki Allah Teâlâ aziz ve hakîmdir"*[76] diye buyurmasıdır. Allah Teâlâ burada, bu hususu azarlama ve tehdit yoluyla zikretmiş, sonra da *"onlar ancak Allah'ın kendilerine gelmesini beklerler"*[77] sözü ile de te'kit etmiştir. Malumdur ki Allah Teâlâ için gelme ve gitmein uygun olması kabul edilse dahi onun gelişi, sadece azarlamak ve tehdit etmek için olmaz. Çünkü gelişiyle bir kavmi azarlayıp cezalandırabileceği gibi, bazen de kavmi mükafatlandırıp, ikram etme şeklinde de olabilir. Dolayısıyla bu gelişin sadece tehdit ve cezalandırma sebebiyle olmadığı sabit olmaktadır. Maksat itibariyle ayet, gizli olarak kahrın ve tehdidin gelişi anlamını da içine almasını gerektirir. Bu hususları bu şekilde ayetin anlamı içerisine gizlediğimiz zaman, yani bu anlamları ayetin içine gizli olarak koyduğumuzda, şüphe tamamıyla ortadan kalkar. Bu yorum, güzel bir yorum olup ayetin nazmına da uygundur.

İkincisi: Ayetten kasıt 'Onlar ancak Allah'ın emrinin kendilerine gelmesini beklerler' anlamıdır. Bu babta kelâmın medarı, izafenin mümkün olmaması şeklinde olduğundan, ayetin zâhiri anlamının tevil edilmesi gerekir. Nasıl ki alimler Allah Teâlâ'nın *"O kimseler ki Allah'a muhalefet ediyorlar"* sözünden murat *"Allah'ın dostlarına muhalefet ediyorlar"*[78]ve Allah Teâlâ'nın *"köye sor"*[79] sözünden murat, köy halkıdır, şeklinde yorumluyorlarsa Allah Teâlâ'nın *"Allah'ın onlara gelmesi"*[80] sözü için de aynı şey söz konusudur. Ayetin anlamı *"Allah'ın*

---

76 Bakara, 2/209
77 Bakara, 2/210
78 Mücadele, 58/5
79 Yusuf,12/82
80 Bakara, 2/210

emri kendilerine gelmesi"[81] şeklinde olup muzaf hazf olunmuş ve muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Bu ise meşhur bir mecazdır. 'Emir falancayı dövdü ve ona ikramda bulundu' denilir. Ancak murat, emir bunları emretti, şeklindedir. Bu tevilin sıhhatli olduğunu destekleyen, iki vecih vardır:

Birincisi: "*Allah'ın kendilerine gelmesi*" ve "*Rabbin geldiği zaman*"[82] ayetleri kıyametin durumunu haber vermek içindir. Hem sonra Allah Teâlâ bu olayın aynısını Nahl suresinde de zikrederek şöyle der: "*Onlar ancak meleklerin kendilerine gelmesine ya da Rabbinin emrinin gelmesine bakarlar.*"[83] Dolayısıyla bu ayet daha önce zikrettiğimiz müteşabih ayetin açıklayıcısı olmaktadır. Çünkü bütün bu ayetler tek bir olay hakkında varid olduğu zaman, bir kısmını diğerlerine hamletmek caiz olur.

İkincisi: Allah Teâlâ bu ayetin (Bakara, 210 ayet) devamında "*emir gerçekleşti*"[84] demektedir. Şüphe yok ki emr kelimesinde geçen "*el*" takısı ayette "*el Emru*" diye geçmektedir. Öyle olunca bunun öncesi söz konusudur; bu durum, daha önce onun zikrinin geçmiş olduğunu "*el*" takısının bundan dolayı "*emr*" kelimesine eklendiğini göstermektedir.[85] Bu da ancak "*Allah'ın kendilerine gelmesi*"[86] ayeti içinde gizlediğimiz manadır ki, o da Allah'ın emrinin gelmesidir. Eğer Allah'ın buyruğu sizin yanınızda kadim bir sıfat olup gelmek onun için imkansızdır, derseniz, biz deriz ki, lügatte emrin iki anlamı vardır. Onlardan birincisi fiil, ikincisi ise yoldur. "*Bizim emrimiz bir olup Lemh-i basar (göz atışı) gibidir.*"[87] "*Firavun'un emri doğru değildir*"[88] ayetlerinde geçen emr kelimesi, fiil üzerine ham-

81 Bakara, 2/210
82 Fecr, 89/22
83 Nahl, 16/33
84 Bakara, 2/210
85 Arapça'da şöyle bir kural vardır: Belirsiz bir şey ilk defa zikredilirse nekre olarak zikredilir, "el" takısı almaz. Ama arkasından aynı şeyi tekrar zikrettiğimiz zaman o nekre olan şey marife olur ve el takısı alır. (ç.n.)
86 Bakara, 2/210
87 Kamer, 54/50
88 Hud, 11/97

ledilmektedir. Bu da bu yerlerde korkutucu ve ürkütücü ayetleri izhar etmeye uygundur. Bu husus ise bizim daha önce zikrettiğimiz birinci tevildir. "*Emri*" nehyin zıttı olan "*emir*" anlamına hamledersek, onda da iki vecih vardır.

Birincisi: Takdirin kıyamet gününde bir münadinin 'uyanık olun Allah size şunu şunu emrediyor' diye çağırması şeklinde olmasıdır. Dolayısıyla emrin kendilerine gelmesi o nidanın kendilerine ulaşmasıdır. "*Buluttan gölgelikler içinde*"[89] yani gölgelerle beraber, sözü için takdir ise şöyle olur: Bu nidanın işitilmesi ve gölgeliklerin aynı anda ulaşmasıdır.

İkincisi: Allah'ın emrinin gölgelikler içinde gelmesinden muradın, ya bulutlarda hasıl olup saadetli ve şekavetli olan her bir kişiye, kesik kesik özel seslerin kendilerine uygun olarak Allah'ın o kişiler üzerindeki hükmüne delalet etmesidir, ya da muradın Allah Teâlâ'nın gölgelikler içinde bulutlardan düzenli şekiller, resimler yaratması ve bu şekillerin de bulutların şiddetli beyazlığı ve yazının siyahlığı sebebiyle açık ve net olmasıdır. Bu da orada bulunan kişilerin azab, mükafat ve bu ikisinin dışındaki durumların hâllerine delalet etmesidir. Bulutlardan gölgeliklerin faydası ise Allah Teâlâ bir kavme emrini indirmeyi irade ettiği zaman, bulutları onlara bir işaret alamet yapar. O kavim de Allah'ın emrinin yaklaştığını ve geldiğini bu işaretle bilir.

Üçüncüsü: Tevilde mananın "*Onlar ancak Allah'ın va'd ettiği azabın ve hesabın kendilerine gelmesini beklerler*" olmasıdır. Zekaya güvenildiğinden ayette neyin geleceği hazf edilmiştir. Eğer onlara gelecek olan bu azap zikredilseydi, bu tehdit babında onlara daha kolay olurdu. Zikredilmediği zaman ise daha ciddi, daha fazla korkutma olmaktadır. Çünkü tehdit zikredilmezse her yönden onların zihinleri dağılır, düşünceleri yok olur. Örneği ise Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*Allah onlara hesap etmedikleri yerden geldi. Ve onların kalplerine korku düşürdü. Öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de mü'minlerin*

---

89 Bakara, 2/210

elleriyle harap ediyorlardı."[90] Buradaki mana 'Allah onlara gazabı, beklemedikleri yerden gönderdi' şeklindedir. Yine Allah Teâlâ'nın: *"Allah temellerinden evlerine geldi"*[91] sözünde de aynı durum söz konusudur.

Dördüncüsü: Ayette geçen *"fi"* harfi cerrinin *"be"* harfi cerri anlamında kullanılması ve bazı cer harflerinin bazılarının yerine kullanılabilir olmasının tevili hakkındadır. Bunun takdiri ise 'onlar ancak Allah'ın gölgelikleri ve melekleri buluttan onlara göndermesi' şeklinde olup bundan murat, Allah'ın bulutları meleklerle beraber onlara göndermesidir.

Beşincisi: Bu beşinci vecih daha önce geçen diğer bütün vecihlerden daha kuvvetlidir. Biz Tefsiru'l-Kebir'de Allah Teâlâ'nın: *"Ey İman Edenler! Hepiniz toptan barışa girin"*[92] buyruğunu ancak Yahudiler hakkında indirdiğini zikretmiştik. Bu takdire göre Allah Teâlâ'nın: *"Size deliller geldikten sonra da kayarsanız"*[93] buyruğu Yahudilere de hitap etmektedir. Dolayısıyla *"onlar ancak Allah'ın gölgelikler, içinde buluttan kendilerine gelmesine bakarlar"*[94] sözü onların durumunu hikaye etmektedir. O hâlde mana şöyle olmaktadır: Onlar Allah'ın buluttan gölgelikler içinde kendilerine gelmesiyle ancak sizin dininizi kabul ederler. Maksadın bu anlam olduğuna delalet eden hususlardan bir tanesi de Hz. Musa ile birlikteyken onların böyle bir istekte bulunmuş olmalarıdır. Onlar dediler ki: *"Biz Allah'ı açık olarak görmedikçe sana inanmayacağız."*[95] Bu ayetin Yahudilerin durumlarını ve itikatlarını hikaye ettiği sabit olunca, ayeti zâhir manasına irca etmek imkansız değildir; çünkü Yahudiler teşbih dini üzerindeydiler. Onlar Allah için gelme ve gitmeyi caiz görüyorlardı ve şöyle de diyorlardı: *"Allah Teâlâ Tur dağında buluttan gölgelikler içinde Hz. Musa'ya tecelli etti"*. Bu olayın benzerini Hz. Muhammed

90 Haşr, 59/2
91 Nahl, 16/26
92 Bakara, 2/208
93 Bakara, 2/209
94 Bakara, 2/210
95 Bakara, 2/55

(s.a.v.)'in zamanında da isteyebileceklerini zannettiler. Malumdur ki onların bu görüşü delile dayanmamaktadır. Özetle denilebilir ki: Ayet, bir kavmin Allah'ın kendilerine gelmesini beklemekte olduklarına delalet etmektedir. Ayette bu bekleyen toplulukların hak yolda olan kişiler olduğu konusunda bir delil de yoktur. Bu takdirde problem de çözülmüş olur. Bu cevap onların En'am suresindeki ayete tutunmalarına karşın onlara verilen güvenilir bir cevaptır. Eğer denilse ki bu tevil nasıl bu ayetle açıklanır? Kaldı ki Allah Teâlâ ayetin sonunda *"bütün işler Allah'a döner"*[96] demiştir. Biz de deriz ki Allah Teâlâ onların inatçılığını ve hak dini kabul etmeyişlerindeki fasit şartlar üzerinde durmalarını rivayet etmiş, sonra bunun ardından onlar için tehdit yerine geçen *"bütün işler Allah'a döner"*[97]sözünü söylemiştir. Allah Teâlâ'nın *"Rabbin ve melekler saf saf geldiği zaman"*[98] sözüne gelince; bu ayet hakkında da kelâm iki vecih üzeredir.

Birinci Vecih: Biz bu ayeti izafe (muza'af ve muza'afun ileyh) babına hamlediyoruz ki, bu veche göre ayette çeşitli vecihler mevcuttur.

Birincisi: Rabbinin emri, muhasebe ve mücazat (mükafat)la geldiği zaman.

İkincisi: Rabbinizin kahrı geldiği zaman. Kahir olan bir melikin askerleri geldiğinde 'kahir olan melik bize geldi' denildiği gibi.

Üçüncüsü: Bugünde zaruri olarak Allah Teâlâ'nın marifetinin belirtileri zaruri olarak ortaya çıktığı zaman. Dolayısıyla bu husus, onun gelişine ve zuhuruna cari olur.

İkinci Vecih: Bu ayeti muzafın hazfi üzerine hamletmemizdir. Bunda da iki vecih vardır.

Birincisi: Bu ayetten murat, Allah Teâlâ'nın ayetlerinin (işaret, alamet) belirtilerine, kudretinin, kahrının ve sultanlı-

96 Bakar, 2/210
97 Bakara, 2/210
98 Fecr, 89/22

lığının eserlerindeki sırra tutunmaktır. Maksat, bu durumu bir Sultanın bir yere geldiği zamanki haliyle temsil etmektir. Öyle ki bütün askerleri gelse dahi otoritesinin ve siyasetinin belirtileri ortaya çıkmazken, sadece kendisinin gelmesiyle bu durum gerçekleşir.

İkincisi: Rab, terbiye edendir. Umulur ki meleklerden en büyük olan bir melek Hz. Peygamberi terbiye ediyordu. Öyle olunca *"Rabbin geldiği zaman"*[99] ayetindeki Rab kelimesiyle kastedilenin o melektir .

Allah'ın Dünya semasına nüzulünü içine alan hadise gelince; onun hakkında kelâm iki vecihtir.

Birinci Vecih: Nüzulün bazen intikal anlamı dışında kullanıldığını açıklamaktır. Bunun açıklanmasında çeşitli vecihler vardır.

Birincisi: *"Sizin için hayvanlardan sekiz çift indirdi"*[100] ayeti. Bizler zaruri olarak biliyoruz ki deve ya da inek intikal yoluyla gökten yere inmemiştir. *"Allah sekinetini (huzurunu) Resulüne indirdi"*[101] ayeti. Sükunetin intikali muhâldir. *"Onu, Ruhu'l-Emin ile kalbine indirdi"*[102] ayeti. Kur'an'a ister sıfat-ı kadîm'den, isterse harf ve seslerden ibarettir diyelim; onun intikâlinden bahsetmek muhâldir. Şafiilerden Muttalibi şöyle der: *"Mısır'a girdim. Ama onlar sözlerimi anlamadılar. İndim de indim."* Bundan murat intikâl değildir.

İkincisi: Bir topluluk iddia eder ki, her gök tabakası, üzerindeki gök tabakası ile karşılaştırıldığında denizde damla, çölde bir kum zerresi gibidir. Sonra bütün gök tabakaları *"kürsü"* ile kıyaslandığında denizde damla gibidir. Kürsü arşla kıyaslandığında durum yine böyledir. Sonra derler ki O (Allah), arşı kaplamıştır. Kürsü O'nun ayak yeridir. Dünya semasına indiği zaman; -ki dünya seması, bu büyük cisme nispetle çok küçük kalır- ya 'büyük cismin parçalarının, ba-

99 Fecr, 89/22
100 Zümer, 39/6
101 Fetih, 48/26
102 Şuara, 26/193

zısı bazısının içine girer' denir. Bu düşünce, cüzlerin parçalanmaya ve bölünmeye kabil oldukları sözünü gerekli kılar. Aynı zamanda bu 'cüzler bazısı bazısına tedahül (iç içe girme) eder' sözünü de gerekli kılar. Bu durum, bütün alemin tek bir hardal tanesine girmesinin mümkün olduğunu gerektirir ki, bu muhâldir; ya da 'bu cüzler dünya semasına inişleri sırasında yıpranır, çürür' denilir. Bu söz, O'nun (Allah'ın) adem ve vücuda kabil olmasını gerekli kılar ki akıllı hiçbir kimse, Allah'ın niteliği hakkında böyle bir söz söylemez. Dolayısıyla bu susturucu burhan, ispat ediyor ki; onların nüzul kelimesi için söyledikleri mânâ batıldır.

Üçüncüsü: Bizler Dünya'nın küre şeklinde olduğunu ispatlamıştık. Durum böyle olunca onun sonsuza kadar bir yarısında gece, diğer bir yarısında ise gündüz olacağı kesin olur. Allah'ın dünya semasına nüzulü, geceleyin vacip oluyorsa -ki bizler gecenin sonsuza kadar var olacağını ispatlamıştık- o halde bu durum da onun sonsuza kadar dünya semasında kalmasını gerektirir. Halbuki o, yerin, yörünge üzerinde dönmesine ve gecenin bir yerden başka bir yere intikal etmesine göre dönmek zorunda kalır. Eğer yörüngeyle birlikte ebediyen dönen o şeyin, alemin İlâh'ı olduğu caiz ise bu yörüngenin alemin İlâh'ı olması neden caiz olmasın? Malumdur ki bunu akıllı hiçbir kimse söylemez.

İkinci Vecih: Bu vecih bu hadisin detaylı bir şekilde tevil edilmesi gerektiğini ifade eden sözlerdir. Bu da Allah'ın dünya semasına nüzulünün, rahmetinin yeryüzüne nüzulü anlamına hamledilmesidir.[103] Bu olayın söz konusu vakte tahsis edilmesinin sebebiyle ilgili birkaç vecih vardır:

Birincisi: Gecenin ortasında yapılan tövbe, diğer vakitlerde ihlâs ve samimiyeti götürecek şaibelerinden uzaktır. Çün-

---

103 Bu mananın doğruluğu konusurda şüphe yoktur. Çünkü Allah Tebarake ve Teâlâ hareket ve sükundan, gelmek ve gitmekten oturmak ve kalkmaktan ruhların ve cisimlerin latif ve kesif olanlarından münezzehtir. O ne üstte ne de alttadır. Bu tevil imam Malik'in tevili olup Beyhaki ondan rivayet etmiştir.

kü başkaları bu vakitte yapılan tevbeden habersizdirler. Böyle olunca bu tövbe kabul olunmaya daha yakındır.

İkincisi: Çoğunlukla gece ortasında insanları tembellik ve uyku basar. Dini talep etmede gizemli bir ciddiyet ve onu gerçekleştirmede güçlü bir istek olmasaydı uykusuzluğun meşakkatine tahammül edilemez ve bu cismani lezzetlerden yüz çevrilmezdi. Geceleyin yapılan tövbede ciddiyet, gayret ve ihlas mükemmel seviyeye ulaştığı için sevabı daha çok olur.

Üçüncüsü: Gece tembellik ve sakinleşme zamanıdır. Bundan dolayı geceleyin ibadetle meşgul olmada rağbet içinde olmak için, teheccüd ve istiğfara yönlendirecek fazla etkenlere ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla Şari'in böyle bir kelâm (nüzul) ile bu vakti tahsis etmesi güzeldir. Bu üç vecih, şereflendirme açısından şeriatın bu vakti tahsis etmesi uygun olmaktadır. Bundan dolayı Allah Teâlâ *"seherlerde istiğfar edenler"*[104] ve *"seher vaktinde istiğfar dileyenler"*[105] buyurmuştur.

Dördüncüsü: Meleklerden bir topluluk, Allah Teâlâ'nın emri ile bu vakitte inerler. Bundan dolayı bu durum Allah Teâlâ'ya izafe edilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın emri ile meydana gelmiştir. Buna örnek olarak şöyle denilir: 'Emir bir ev yaptı'. Burada evi yapan emirin kendisi değildir. Onun emrinde bulunanlardır. Nitekim bu tevili savunanlar bu mananın gerçekleşmesi için *"ba"* harfi cerrini eklemek suretiyle rivayet ediyorlar.

Bu hadis hakkındaki bütün açıklamalar, nasıl ki bir melik bir insana özen gösterip durumunu düzeltmek için indiğinde (geldiğinde) melik ona ciddi olarak ikramda bulunur. Belki de melikin o insanın yanına inişi ona olan ikramında mübalağa etmesi şeklindedir. Nüzul ikramı gerektirdiği için, anlamı ikram üzerine hamlediliyorsa, Allah Teâlâ'nın *"Rabbın ve melekler saf saf geldikleri zaman"*[106] ayetiyle murat aynen ikram

104 Zariyât, 51/18
105 Âl-i İmran, 3/17.
106 Fecr, 89/22

anlamına gelmektedir; çünkü melik husumeti çözmek için gelip hazır olduğu zaman, onun konumu ve gösterişli heybeti büyük olur. Allah en iyi bilendir.



ONUNCU KISIM

ÇIKMA, GÖRÜNME, BELİRME, ORTAYA ÇIKMA KELİMELERİ HAKKINDADIR



Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Dolunayda ay'ı nasıl görüyorsanız, Rabbinizi de öylece göreceksiniz. Onu görmede ve gördüğünüzü kanıtlama hususunda birbirinize ihtiyaç duymazsınız"*[107] Başka bir rivayette de 'zarara uğramazsınız' şeklinde zikredilmiştir. Bu hadisin tevili şöyledir: Maksat, ru'yetin/görülmenin ru'yete benzetilmesidir. Yoksa, görünenin görene benzetilmesi değildir. Hadiste geçen *"la tedanımune"* (bazılarınız bazısıyla birleşmez) ifadesinin izahı, ay başında hilali görmek için bir araya toplandığınız gibi, bir araya gelmenize ihtiyaç kalmaz. Dolunayı nasıl görüyorsanız O'nun görünmesi de aynen o şekilde zahmetsiz bir görme şeklidir.[108]

Hadisin bir rivayetinde geçen 'zarara uğramazsınız'ın anlamı ise; yani onun rü'yetini talep etmede herhangi bir zarar size dokunmaz. Bilakis onu, talep etme zorluğuna katlanmadan görürsünüz.

"Tedâmune" (müfaele babı) olarak gelen rivayet ise 'size o

---

107 Buharî, Mevakit, 16,26; Ezan, 129; Tefsiru's-Sure, 50; Rikak,52; Ebu Davud, Sünnet, 19; Tirmizî, Cennet, 16.

108 Burada kastedilen, Allah Teâlâ dolunaya benziyor anlamında değildir. Kastedilen şöyledir: Şüphesiz sizler onun rü'yetinden şikayet etmeyeceksiniz, bu açık seçik olacak. Bu görünme keyfiyetsiz, benzersiz ve cihetsizdir. (ç.n).

rü'yet konusunda bir haksızlık yapılmaz, haksızlığa uğramazsınız' anlamındadır

Hz. Peygamber (s.a.v.) yine şöyle buyurmuştur: "*Allah Teâlâ, her Cuma günü cennet ehline, cumaya erken gidişlerinden dolayı kâfurdan daha yakın mesafeden görünür. Bana kulak verin, hayırlara koşun.*"[109] Bu habere zayıf, denilmiştir. Eğer sahih ise yorumu şu şekildedir. Cennet ehli dünyada işledikleri iyi amellerin zamanı kadar, yani iyi ameller ne kadar zaman almışsa, o oranda onu görürler. O'nun cennet ehline görünmesi ve bu şekilde onların zihinlerinde canlanması ise Allah'ın onlar için rü'yetle ilişkili bir görmeyi yaratmasıdır ki, kendisi de kâfurdan[110] daha yakın mesafededir. Onlara yakınlaşmasının manası, rahmetinin yakınlaşmasıdır. "*Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım*"[111] hadisinde de aynı şey söz konusudur. Örneğin fasık için 'o, Allah'tan uzaktır' denilmektedir. Yine Rasulullah (s.a.v.)'tan rivayet edilen bir habere göre, Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Sizden hiç kimse yoktur ki kıyamet gününde Rabbiyle baş başa kalmasın. Rabbi onunla konuşur. Allah ile onun arasında herhangi bir tercüman da yoktur.*"[112] Biz deriz ki bu hadisin tevili şöyledir: Kim Allah'a yönelmeyi irade ederse muhakkak o, Allah ile baş başadır. Bundan dolayı bu durum, Allah ile baş başa kalma şeklinde ifade edilmiştir.Yine nasıl ki Allah, her bir kişiyi duymaya kâdir olduğu halde ondan başkasıyla konuşmuyorsa burada da aynı şey söz konusudur.

En iyi bilen Allahtır.



109 Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.
110 Bir mevki ismi.
111 Buharî, Tevhid, 15, 50; Müslim, Zikr, 20-22; Tirmizî, da'avât, 131; İbn Mâce, Edeb,58; Ahmed b. Hanbel, II/413,435.
112 Buharî, Rikak, 49, Tevhid, 24,36; Müslim, Zekat, 67; Tirmizî, Kıyamet, 1; İbn Mâce, Mukaddime, 13; Ahmed b. Hanbel, IV/256.

ON BİRİNCİ KISIM

PARÇALARA BÖLÜNME VE KISIMLARA AYRILMA KELİMELERİNİN ZAHİRİ ANLAMLARI HAKKINDADIR



Zâhir anlamları itibarıyla Allah Teâlâ'nın *"tecezzi"* (parçalara bölünme) ve *"teba'ud* (kısımlara ayrılma)"a kabil olduğunu çağrıştıran anlamlardan yüce ve büyüktür. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda varid olan ayetlere gelince; Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem hakkında söylediği *"onu düzelttiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman"*[113] ve Hz. Meryem hakkında söylediği *"ondan bir ruhtur"*[114] sözü.

Sözkonusu kelimeler hadisde Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği şu sözde geçmektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Allah Âdem'i yaratıp ruhundan ona üflediği zaman, Âdem hapşırdı ve Allah'a şükretti. Rabbi ona: 'Rabbın sana merhamet etsin" dedi. Sonra ona: "Bu senin ve zürriyetinin selamıdır' dedi."*[115]

Bu hadisin tevili için deriz ki; Allah Teâlâ'nın ruhu kendisine izafe etmesi, Hz. Âdem'i şereflendirmek içindir. Üflemek ise sebebin sonuç üzerine tabir edilmesidir. Bu durum, Allah Teâlâ'nın Tecezzi ve Teba'ud kabul etmesinin mümkün olmamasından dolayı ulaşılması gereken sonuçlardandır.



113 Hicr,15/29
114 Nisa, 4/171
115 Tirmizî, Tefsir, 2.

ON İKİNCİ KISIM

MÜŞEBBİHENİN İSTİDLÂLİNE ALLAH TEÂLÂ'NIN SÖZÜYLE CEVAP HAKKINDADIR



"Onların yürüyecek ayakları, tutacak elleri, görecek gözleri, işitecek kulakları mı var?"[116] Dediler ki: 'Allah Teâlâ putları ayıplamış, ayette ifade idelen organların putlarda bulunmamasından dolayı onların İlâh olamayacaklarını bildirmiştir. Eğer Allah'ın azaları olmasaydı, putlara yöneltilen eleştiri Allah'a da yöneltilmiş olurdu. Bu batıldır.' Bu iddiaya cevap olarak şöyle denilir:

Ayette geçen ellerden maksat, sizin algıladığınızdan farklı bir şeydir. Açıklaması ise şöyledir: Putlara ibadet eden kâfirlerin yürüyecekleri ayakları, tutacakları elleri, görecekleri gözleri, işitecekleri kulakları vardır. Bu ayaklardan, ellerden, gözlerden ve kulaklardan maksat, hareket ve idrak etme gücüdür. Dolayısıyla bu âzâlar, sizde bulunmasına rağmen onlarda bulunmaması sizlerin, onlardan daha şerefli ve daha üstün olduğunuzu gösterir. O hâlde onlara ibadet etmeniz nasıl akla uygun olabilir? Tevfik Allah'tandır.



116 A'raf, 7/195

ON ÜÇÜNCÜ KISIM

"VECH" (YÜZ) KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah için vechin (yüzün) ispatı konusunda ayetler ve hadislerden deliller getirdiler. Bu konuda ayetlere hayli fazladır:

Birinci Ayet: Allah Teâlâ'nın *"Yeryüzünde her şey fanidir."*[117] *"Yalnız celal ve ikram sahibi Rabbinizin yüzü baki kalacaktır"*[118] sözleri. Dediler ki: *"Raabbinin vechi"* Rabbin kendisi olması mümkün değildir. Buna iki vecih delalet etmektedir.

Allah Teâlâ vechi kendisine izafe etmiştir. Halbuki bir şeyin kendisine izafe edilmesi mümkün değildir.

Eğer *"Zülcelal"* Rabbin sıfatı ise o hâlde *"Zilcelal"* denilmesi gerekirdi. Çünkü mecrurun sıfatı mecrurdur.[119]

İkinci Ayet: Allah Teâlâ'nın *"Her şey helak olur. Ancak onun yüzü hariç"*[120] sözü.

Üçüncü Ayet: Allah Teâlâ'nın *"nefsinle de o kullarla beraber sabret ki, onlar sabah akşam Rablerine dua ederler, vechini isterler"*[121] sözü.

Dördüncü Ayet: Allah Teâlâ'nın *"Sırf Allah'ın yüzünü irade ederek sabah-akşam Rablerine dua edenleri huzurundan kovma"*[122] sözü.

Beşinci Ayet: Allah Teâlâ'nın *"Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır"*[123] sözü.

Altıncı Ayet: Allah Teâlâ'nın *"Allah'ın vechini irade ederler"*[124] sözü.

---

117 Rahman, 55/26
118 Rahman, 27
119 Ayet "vechu Rabbike zülcelali ve'l-ikram şeklindedir."
120 Kasas, 28/88
121 Kehf, 18/28
122 En'am, 6/52
123 Bakara, 2/115
124 Rum, 30/38

Yedinci Ayet: Allah Teâlâ'nın "*Ancak Rabbinin vechini aramak*" sözü.

Bu konuda hadislere de hayli fazladır:

Birinci Hadis: Hüzeyme'nin (r.a.) Cabir'den rivayet ettiği hadiste Cabir (r.a.) şöyle dedi: Allah Teâlâ'nın "*De ki O Allah üstünüzden (gökten) size azap göndermeye kadirdir*"[125] ayeti nazil olunca Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "*Senin vechine sığınırım*" ardından "*Ya da ayaklarınızın altından*"[126] ardından da "*sizi birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya gücü yeter*"[127] ayeti nazil olunca, Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: "*Bu ikisi daha ehven ve daha kolaydır.*"[128]

İkinci Hadis: Ammar b. Yasir'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "*Allah'ım! Ğayb hakkındaki ilmin için, mahlukat üzerindeki kudretin için, hayat bana hayırlı olduğu müddetçe beni yaşat, ölüm bana hayırlı olduğunda da beni öldür. Allah'ım! Senden Ğayb ve şehâdet (gizlilik ve açıklık) hâllerinde korkmayı, hak sözünü söylemeyi, kızgınlık ve hoşnutluk vakitlerinde adâletli davranmayı isterim. Zenginlik ve fakirlikte iktisatlı davranmayı isterim. Değişmeyen nimetler isterim. Kesintiye uğramayan göz aydınlığını ve sevinci isterim. Kaza ve kader hükmüne râzi olmayı isterim. Öldükten sonra yaşama mutluluğunu isterim. Vechine (yüzüne) bakmanın lezzetini isterim. Sıkıntı veren bir zararda, saptırıcı olan bir fitnede olmaksızın sana kavuşmanın şevk ve iştiyakını isterim. Allah'ım! Bizi imanın ziyneti ile ziynetlendir ve bizi hidayet eden,kendileri de hidâyet üzerinde olan kimselerden eyle.*"[129]

Üçüncü Hadis: Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: "*Kim Allah'ın vechini aramak yolunda bir gün oruç tutarsa, Allah Teâlâ onun yüzünü yetmiş yıl ateşten uzaklaştırır.*"[130]

---

125 Leyl, 92/20
126 En'am, 6/65
127 En'am, 6/65
128 Buharî, Tefsiru's-Sure, 6, 2; İhtisam, 11, Tevhid, 16; Ebu Davud, Edeb, 98; Tirmizî, Tefsiru's-Sure, 6,2.
129 Nesaî, Sehiv, 62.
130 Tirmizî, Fedailu'l-Cihad, 3; Nesaî, Siyam, 44,45; İbn Mâce, Siyam, 34; Ahmed b. Hanbel, II/300,357.

Dördüncü Hadis: İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Kim Allah adına size sığınmak isterse siz de onu koruyun. Kim de Allah'ın vechi ile sizden bir şey isterse ona saygı gösterin."*[131]

Beşinci Hadis: Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Allah'ın vechini aramak maksadıyla Allah yolunda cihat edenin misali, cihadından dönünceye kadar namaz kılan kimse gibidir."*[132]

Altıncı Hadis: Abdullah dedi: Hz. Peygamber (s.a.v.) bir mal taksim ettiği sırada bir adam şöyle dedi: *Bu taksimde ben Allah'ın vechini göremiyorum. Ben Hz. Peygambere geldim ve bunu ona zikrettim. Yüzü kıpkırmızı oldu. Keşke ona haber vermeseydim. Hz. Peygamber dedi ki: "Allah bize ve Musa'ya rahmet etsin. Bundan çok daha fazla ona eziyet edildi de o sabretti."*[133]

Yedinci Hadis: Huzeyfe'nin Hz. Peygamberden rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Müslüman namazına başladığında Allah ona vechiyle döner. O namazı bitirnce veya bir söz söyleyince, Allah da ondan yüzünü çevirir."*[134]

Sekizinci Hadis: Haris-i Eşkari'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Allah Teâlâ Yahya b. Zekeriyya'ya İsrailoğulları için bu sözü vahyetti. 'Namaza kalktığınız zaman yüzünüzü çevirip meyletmeyin. Çünkü Allah vechiyle kuluna döner'."*[135]

Dokuzuncu Hadis: Hz. Peygamberin Allah Teâlâ'nın *"İyi davrananlara en güzel olan mükâfât ve ondan fazlası vardır"*[136] ayetini açıklarken söylediği şu meşhûr hadis-i şeriftir: *"İki*

---

131 Ebu Davud, Zekat, 38, Edeb,. 108; Nesaî, Zekat, 72; Ahmed b. Hanbel, I/250; II/68,99,127.

132 Buharî, Cihad, 2; Müslim, İmaret, 110; Neseî, Cihad, 14,16; İbn Mâce, Cihad, 1; İmam Malik, Cihad, 1; Ahmed b. Hanbel, II/424.

133 Buharî, Enbiya, 27, Meğazi, 56,Edeb, 53; Müslim, Zekat, 140-141; Tirmizî, Menakıb, 63.

134 Buharî, Ezan, 86; Tirmizî, salat, 63; Neseî, Tatbik, 19,84, Sehiv, 3; İbn Mâce, İkamet, 2,12,15; Ahmed b.Hanbel, II/100.

135 Tirmizî, Edeb, 78.

136 Yunus, 10/26

cennetin duvarları ve içindekiler gümüştendir; iki cennetin duvarları ve içindekiler de altındandır. Adn cennetinde ise cennet ehli ile Rablerinin yüzüne bakmaları arasında sadece, O'nun yüzü üzerindeki büyüklük (kibriyâ) örtüsü vardır."[137]

Onuncu Hadis: Abdullah b. Mesut'tan, O da Hz. Peygamber (s.a.v.)'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: "*Kadın avrettir.Evinden çıktığı zaman şeytan onunla sevinir. Kadının, Rabbinin vechine en yakın olduğu zaman, evinde oturduğu zamandır."*[138]

Bütün bu ayetler ve hadislerde zikredilen vechin uzuv anlamında vech olması mümkün değildir, buna çeşitli vecihler delalet etmektedir:

Birinci Vecih: Allah Teâlâ'nın "*Her şey helâk olur, ancak onun vechi hariç*" sözü. Eğer bu vecih uzuv anlamında olsaydı, bütün cesedin ve bedenin fani olması gerekirdi ve yüz üzerinde bulunan gözlerin de fani olması gerekirdi. Vechten başka hiçbir şeyin kalmaması gerekirdi. Kaldı ki bazı Müşebbihe ahmakları, bunu gerekli görmüşler. Bu ise büyük bir cehalettir.

İkinci Vecih: Allah Teâlâ'nın, "*Celal ve ikram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalır*"[139] sözünün zâhiri, vechin celâl ve ikramla vasıflanmasını gerektirir. Halbuki celâl ve ikram sıfatlarıyla vasıflanan Allah Teâlâ'nın kendisi olduğu bilinmektedir. Bu durum, yüzün zattan kinâye olmasını gerektirir.

Uçüncü Vecih: Allah Teâlâ'nın: "*Nereye dönerseniz Allah'ın vechi ordadır*"[140] sözü. Burada vecihten murat, uzuv değildir. Bizler hislerle şunu idrak ediyoruz; eğer vech olarak isimlendirilen uzuv, bütün yönlerde hasıl olursa tek bir cismin bir defada bir çok yerde meydana gelmesi gerekir ki bunu aklı başında hiçbir kimse söyleyemez.

---

137 Hadisin kaynağına ulaşılamadı.
138 Tirmizî, Rid'a, 18.
139 Kasas, 28/88
140 Rahman, 55/27

Dördüncü Vecih: Allah Teâlâ'nın *"onun vechini istiyorlar"*[141] ve *" Ulu olan Rabbinin vechini aramak"*[142] sözü. Bu ayetlerdeki yüz kelimesini, zâhir manaya hamletmek mümkün değildir. Çünkü Allah Teâlâ'nın vechi, onların mezheplerine göre kadim ve ezelidir. Kadim ve ezeli olan şey de istenemez ve irade edilmez. Çünkü irade edilen şeyin manası; oluşumunun istenmesi, onun da vücuda gelmesidir. Bu da kadim ve ezeli varlık için muhâldir. Bunlar da Allah Teâlâ'ya ibadet ediyorlardı ama Allah'ın vechini irade etmiyorlardı. Onlar ancak Allah'ın onlardan razı olmasını irade ediyorlardı. Bu da delalet etmektedir ki, bu ayetlerde geçen vech kelimesinden murat, uzvun kendisi değildir. Bilakis ondan murat başka bir şeydir. O şey, Allah Teâlâ'nın onlardan razı olmasıdır.

Beşinci Vecih: Bizim rivayet etmiş olduğumuz kadın için, *"Kadının, Rabbinin vechine en yakın olduğu zaman, evinde oturduğu zamandır."*[143] haberi. Malumdur ki eğer vecihten murat, belirtilen uzuv olsaydı, kadının evinde olması veya olmaması sebebiyle durum uzak ve yakın olarak değişmezdi. Allah'ın rızasına hamlettiğimiz zaman bu anlam doğru olur. Dolayısıyla bu deliller de gösteriyor ki ayetler ve hadislerde geçen yüzün organ manasında olması mümkün değildir. Bunu böylece bildiğin zaman, bizler deriz ki vech kelimesi, bazen Allah'ın zatından kinaye, bazen de rızasından kinayedir.

Birinci olarak: Biz diyoruz ki vechin rızadan kinaye olmasını gerektiren sebepler birkaç vecihtir:

Birincisi: Çoğu zaman insanda ilk olarak görülen vecihtir (yüzdür). İnsanlar yüzleriyle diğer insanlardan ayırt edilirler. Yüz öyle bir uzuvdur ki sanki insanın var olması onunla gerçekleşmektedir. Durum böyle olunca şüphesiz vechin her zata isim yapılması güzeldir. Bunu kuvvetlendiren şey de şu-

141 En'am, 6/52
142 Leyl, 92/20
143 Müslim, Salat, 215; Nesei, Mevakıt, 35,Tatbik,78; Tirmizî Daavat, 118; Ahmet b. Hanbel, II/421.

dur: Bir topluluk arasında onların durumlarını, işlerini düzene koyan bir insan bulunduğu zaman o şahıs topluluğun vechi ve önemli şahsiyeti diye adlandırılır. Sebebi ise bizim zikrettiğimiz husustur.

İkincisi: İnsanda aranan, aklıyla ortaya çıkardığı eserleri, duyguları, anlayışı ve düşüncesidir. Malumdur ki bütün bu hâllerin kaynağı baştır. Bu yeteneklerin eserleri yüzde ortaya çıkmaktadır. İnsanın yaratılışındaki en büyük gaye ancak "*yüz*"de gerçekleşiyorsa şüphesiz *vech* isminin, zatın tümü için kullanılması güzeldir.

Üçüncüsü: Güzelliğin fazlaca belirginleşmesiyle, letâfetiyle, acaip terkibiyle ve garip bir birleşimiyle yüz özeldir. Kalpte olan her durum yüzde belirir. Bütün bu özeliklerle diğer uzuvlardan ayrıldığına göre, şüphesiz vech sözüyle bütün zatı kastetmek güzel olmaktadır.

Vech lafzını rızadan kinaye yapmanın caiz olmasının sebebine gelince; insan kalbi bir şeye meylettiğinde ona yüzünü döner. Bir şeyden hoşlanmadığında da ondan yüzünü çevirir. İnsanın yüzüyle yönelmesi, bir şeye meyilli olduğunun alameti olduğu için vech lafzını rızadan kinaye yapmak elbette güzel olmaktadır. Bu böyle bilinince Allah Teâlâ'nın "*Her şey helak olur. Ancak onun vechi baki kalır*"[144] ve "*Rabbinin vechi bâki kalır*"[145] sözlerinden kastın O'nun zatı olduğu anlaşılmalıdır. Vechin zikredilmesindeki bir başka maksat da te'kid ve mübalağadır. Nitekim 'bir işin vechi şöyle şöyledir', 'bu delilin vechi şöyledir' denilir. Bundan murat ise bu şeyin nefsi, yani kendisidir.

Allah Teâlâ'nın "*Allah'ın vechi oradadır*"[146] "*Bizler ancak Allah'ın vechi için sizleri yediriyoruz*"[147] "*Ancak en yüce olan Rabbinin vechini aramak*"[148] sözlerine gelince; bütün bunlardan mu-

---

144 Kasas, 28/88
145 Rahman, 55/27
146 Bakara, 2/115
147 İnsan, 76/9
148 Leyl, 92/20

rat da Allah'ın rızasıdır. Hadislerde de aynı durum söz konusudur.

Tevfik Allah'tandır.



ON DÖRDÜNCÜ KISIM

"GÖZ" KELİMESİ HAKKINDADIR



Mücessime vb. fırkalar Allah'da cismani "göz" varlığını Kur'an ve hadislerle delillendirdiler. Kur'an'dan delil olarak gösterdikleri, Allah Teâlâ'nın Hz. Nuh'a söylediği *"Gözlerimizin önünde gemiyi yap"*[149] ve Musa'ya söylediği *"Gözümün önünde yetiştirilmen için"*[150] ve Hz. Muhammed (s.a.v.)'e de *"Rabbinin hükmüne sabret. Muhakkak ki sen gözlerimizin önündesin"*[151] ayetleridir.

Delil olarak gösterdikleri hadisler ise şunlardır: Şerhu's-Sünnet Sahibinin, Dececâl'in zikri babında İbn Ömer (r.a.)'den rivayet ettiğine göre, İbn Ömer şöyle dedi: *"Rasulullah (s.a.v.) insanlar arasındaydı. Allah Teâlâ'yı layık olduğu şeylerle medh-ü sena ettikten sonra Deccali zikretti ve dedi: 'Ben sizi onunla uyarıyorum. Hiçbir nebi yoktur ki kavmini onunla uyarmasın.Nuh (a.s.) kavmini onunla uyarmıştı. Lakin ben onun hakkında size öyle bir söz söyleyeceğim ki bundan önce hiçbir nebi onu söylememişti. O, tek gözlüdür. Allah ise tek gözlü değildir.'"*[152] Bu kitabın sahibi hadisten sonra şöyle demiştir: *"Bu hadis sahih olup, Buhari onu kita-*

149 Hud, 11/37
150 Tâhâ, 20/39
151 Tur, 52/48.
152 Buharî, Enbiya, 3, Meğazi, 77, Edeb, 97; Müslim, Fiten 95; Ebu Davut, Sünnet, 26; Tirmizî Fiten, 56; Ahmed b. Hanbel, II/135,139.

bında tahric etmiştir." Yine İbn Abbas (r.a.)'tan rivayet edildiğine göre kendisi Deccal için Hz. Peygamberin şöyle dediğini zikreder: *"Biliyorsunuz ki Allah tek gözlü değildir"* eliyle gözüne işaret ederek: *"Deccal ise sağ gözü sıkılmış üzüm gibi olup kördür."*[153] Müellif, bu hadisin sıhhati üzerinde Buhari ve Müslim'in ittifak ettiklerini söylemektedir. Allah Teâlâ için gözün ispatına delalet eden haberlerden birisi de *"Daa'vat"* adlı kitapta geçen *"uyumayan gözünle bizi muhafaza et"* rivayetidir. Ayrıca örfte de 'Allah'ın gözü üzerinde olsun' denilmektedir.

Kur'an ayetlerinin zâhirlerine göre anlamlandırılması birkaç vecihle mümkün değildir:

Birinci Vecih: Allah Teâlâ'nın *"gözümün önünde yetiştirilmen için"*[154] sözünün zâhiri, Hz. Musa'nın bu gözün yanında karar kılması, ona çok yakın olması ve o gözün hakimiyeti altında olmasını gerektirir. Bunu da aklı başında hiç kimse söylemez.

İkinci Vecih: Allah Teâlâ'nın *"gözlerimizin önünde gemiyi yap"*[155] sözü. Bu yapımda, aletin bizatihi gözler olmasını gerektirir.

Üçüncü Vecih: Gözlerin tek bir yüz üzerine durması çirkindir. Dolayısıyla burada tevile gidilmemesi gerekir. Bu tevil, sözkonusu kelimelerin fazlaca yardım ve gözetlemeye hamledilmesidir.

Bu güzel mecazdaki mana da şöyledir: Birisinin bir şeye yardımı fazlaca olup da ona meyl ve rağbet ederse, bakışları ona yoğunlaşır. Dolayısıyla bu bakışların aleti olan göz, fazla yardımdan kinaye edilmiştir. Rivayet ettiğimiz hadise gelince; bunun farklı anlamları vardır. Çünkü hadisin zâhiri, Hz. Peygamberin Allah ile kör olan Deccal arasındaki farkı izhar etmekte, ayrıca Allah'ın kör olmadığını bildiren ifadeler içermektedir. Bu iki ifade, anlam bakımdan birbirlerine uzaktırlar.Haber-i vahid, mananın zayıflığı bakımından bu dereceye ulaşır-

---

153 Buharî, Enbiya, 3, Meğazi, 77, Edeb, 97; Müslim, Fiten, 95,101; Ebu Davut, Melahim, 14.
154 Tâhâ, 20/39
155 Hûd, 11/37

sa, hadisin anlamını belirleyecek olan kelâm zikredilirse -ki bu daha önce zikredilmiştir- problem de çözülmüş olur. Bu hadisin ravisi İbn Ömer (r.a.) değil midir? Hem sonra İbn Ömer (r.a.): *"Meyyit ev halkının ağlamasından dolayı azap görür"* haberini rivayet edince Hz. Aişe (r.a.) bu haber hakkında ona karşı çıkmış ve bu kelâmın Rasulullah (s.a.v.) tarafından başka bir lafızla birlikte söylendiğini bildirmiş ve bu haberine Allah Teâlâ'nın *"Hiç bir günahkar başkasının günahını yüklenmez"*[156] sözünü delil getirmiştir. Eğer o hadisin sebeb-i vürudu anlatılsaydı, problem de çözülürdü. Bu bizim zikrettiğimiz haberde de durum aynen böyledir. Çünkü Allah'ın, kendisine elçi olarak seçtiği ve şeriatını beyan etmesini emrettiği Rasul'den böyle bir kelâmın südur etmesi uzak bir ihtimaldir. Tevfik Allah'tandır.



ON BEŞİNCİ KISIM

"NEFES" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu lafız Kur'an'da varid olmamıştır. Lakin Hz. Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Rüzgara söğmeyin. Çünkü o Rahmanın nefesindendir."* Başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Ben Rahmanın nefesini Yemen tarafından hissediyorum."*[157]

Bu hadislerin tevili şudur: Bunlardaki *"nefes"* sözcüğü, 'falancayı nefeslendirdim' yani, 'onun sıkıntısını giderdim' sözünden alınmıştır. 'Allah Teâlâ, falancayı nefeslendirdi' sözü de onun üzüntüsünü, sıkıntısını giderdi, demektir. Eğer rüzgar da güzel olarak eserse, onunla sıkıntılar giderilmiş olur. Hz.

156 En'am, 6/164.
157 Tirmizî, Fiten 65, Birr, 48; Ebu Davut, Edep, 45; İbn Mâce, Edeb, 29; Ahmed b. Hanbel, II/250, 268, 409, 437, 518.

Peygamber, bu rüzgarın Yemen yönünden geldiğini görünce, bu sözü söylemiştir. Ayrıca, kötüyle birlikte olan şey sevilmez ama sevilen bir şeyle beraber olan sevilir. Hz. Peygamber yardımı Yemen tarafından görünce, sıkıntı veren şeylerden kurtulmayı o cihetten bulmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamberin *"Ben Rahmanın nefesini Yemen yönünden hissediyorum"* sözü elbetti doğrudur. Rasulullah (s.a.v.), yine bu anlamda şöyle demiştir: *"İman Yemen'lidir, hikmet de Yemen'lidir."* Hz. Peygamberin *" Rüzgar, Rahmanın nefesindendir"* sözünden kasıt da budur. Yani Allah, rüzgara sıkıntılardan uzaklaştırma özelliği vermiştir.

Tevfik Allah'tandır.



ON ALTINCI KISIM

"EL" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu kelime, hem Kur'an'da hem de hadislerde geçmektedir. Kur'an'da bu sıfat bazen tekil bazen de ikil kalıbıyla geçmeketedir. *"O elimle yarattığıma secde etmene ne engel oldu"*[158] ve *"bilakis onun iki ile de açıktır"*[159] sözleri, Kur'an'da el sözü geçen ayetlerdendir.

Hadisler ise hayli fazladır:

Birincisi: Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: *"Hz. Âdem ve Hz. Musa karşılaştılar. Hz. Musa O'na şöyle dedi: 'Sen Allah'ın kendi eliyle yarattığı kimsesin. Sana meleklerini secde ettirdi. Kendi ruhundan sana üfledi. Sana bir işi yasakladı sen onu çiğnedin, bundan dolayı seni cennetten çıkardı'. Bunun*

158 Sâd, 38/75
159 Maide, 5/64

üzerine Âdem O'na dedi: 'Ey Musa! Allah seninle konuşarak seni üstün kıldı. Senin için Tevrat'ı eliyle yazdı. Allah beni yaratmadan kırk sene önce bana takdir ettiği bir olaydan dolayı mı kınıyor?' Rasulullah (s.a.v.) sonra Âdem, Musa'yı susturdu dedi."[160] Bu hadis Hz. Musa'nın söyledikleri, Allah'ın elinin varlığını göstermektedir. Hz. Âdem'in söyledikleri için de durum aynıdır. O da Allah hakkında el lafzını kullanmıştır.

İkincisi: Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamberden rivayet ettiği haberde, Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Allah Teâlâ mahlukatı yarattığı zaman kendi eliyle nefsi üzerine rahmetim gazabımı geçti"* diye yazdı.[161]

Üçüncüsü: Abdullah b. Ömer'in Hz. Peygamberden rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber şöyle dedi: " *'Allah gök kapılarını gecenin son bölümünde açar, elini uzatır ve benden isteyen bir kul yok mu ona vereyim' der. Bu durum, fecrin doğuşuna kadar devam eder."*[162]

Dördüncüsü: Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamberden rivayet ettiği bir haberde Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Sizden birisi bir hurma tasadduk ettiği zaman, güzelinden etsin. Allah Teâlâ ancak güzel olanı kabul eder, onu sağ eline koyar. Sonra onu sizin yavru devenizi ve tayınızı yetiştirdiğiniz gibi, onu Uhut Dağı kadar büyütür."*[163]

Beşincisi: Meşhur olan hadistir: *"Muhakkak sadaka fakirin eline düşmeden önce Rahmanın eline düşer."*[164]

Altıncısı: Tevatür yoluyla Hz. Peygamberden naklolunan rivayette Hz. Peygamber şöyle buyuruyordu: *"Nefsim elinde olana yemin ederim."*[165]

---

160 Buharî, Tevhid, 19,24,37, Enbiya, 3, Tefsiru's-Sure, 1,2,17, Rikak, 51;Müslim,İman, 322,327, Kader, 15; Tirmizî, Kıyame, 10, kader, 2; İbn Mâce, Zühd, 37; Ahmed b. Hanbel, I1/435.
161 Buharî, Tevhid, 15,20,22,55;Müslim, Tevbe, 14,16; İbn Mâce, Zühd, 35.
162 Ahmed b. Hanbel, I/403,446.
163 Müslim, Zekat, 63,65; Tirmizî, Tefsiru's-Sure, 2,36; Neseî, Zekat, 48; İbn Mâce, Zekat.
164 Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.
165 Müslim, Müsafirin, 258; Ebu Davud, Huruf, 35; Dârimî, Fadailu'l-Kur'an, 14; Ahmed b. Hanbel, V/58,142.

Yedincisi: Hz. Peygamber (s.a.v.) *"Allah Âdem'in çamurunu kırk sabah eliyle mayaladı."*[166]

"El" lafzı bilinen hususi organ olarak hakiki anlamdadır; ancak bunun haricindeki durumlarda mecazi anlamda kullanılmaktadır:

Birincisi: *"El"* lafzı kudret anlamında kullanılır. Sultanın eli tebanın (vatandaşların) elinin üstündedir denilir. Yani onun kudreti, gücü onların kudretlerine baskındır. Bu güzel mecazdaki espri şudur: Bu uzvun mükemmele ulaşma durumu, ancak kudret olarak isimlendirilen nitelikle ortaya çıkar. Bundan dolayı *"yed"*den maksat kudretin ifadesi olunca, kudret *"yed"* olarak isimlendirilir. 'Bu şehir emirin eli altındadır' denilir. Emirin eli kesik de olsa fark etmez. Yine 'emretme, nehyetme, meseleleri halletme ve çözme falan adımın elinden gelir' denilir. Bundan murat bizim açıklamaya çalıştığımız anlamdır.

İkincisi: Bazen *"el"* den nimet kastedilir. Bu mecazın güzel olmasının biricik sebebi şudur: Nimeti verme organı *"el"*dir. Dolayısıyla *"el"* isminin nimet için kullanılması, sebebin sonuç için kullanılmasındandır.

Üçüncüsü: Bazen *"el"* kelimesi te'kid yoluyla bir sözün yan cümlesi olarak zikredilir; mesela 'iki elin bağlıdır' denilir. Allah Teâlâ'nın *"fısıltınızdan önce bir sadaka veriniz"*[167] (ayette "beyne *'yedey'* necvakum" ifadesi geçmektedir). Ve *"rahmetimin önünde"*[168] (ayetlerde *'beyne yedey'* rahmetih" ifadesi geçmektedir.) (bu ayetlerde geçen *"yedey"* kelimeleri de beyne anlamına yakındır. Yani te'kid amacıyla kelâmın sılasıdır). Çünkü ayette geçen fısıltı, rahmettir. *"El"* olarak isimlendirilenin, bilinen iki uzuv olması mümkün değildir. Bu mukaddimeyi böylece bildiğin zaman biz deriz ki: *"Allah'ın eli onların elinin üstündedir"*[169] ayetinin manası şudur: Allah

---

166 Bu hadisin Bu hadisin kaynağına ulaşılamadı.
167 Mücadele, 58/12
168 Araf, 7/58; Furkan, 25/48; Neml,27/63.
169 Feth, 48/10

Teâlâ'nın gücü, kudreti mahlukatın gücüne baskın ve galiptir. Allah Teâlâ'nın Yahudilerin sözünü hikaye ettiği *"Allah'ın eli bağlıdır"*[170] ayetine gelince; *"el"* burada nimet anlamındadır. Bunun delili ise şudur: Yahudiler bu sözleriyle Halık-ı Zül Celal'in varlığını kabul ediyorlar. Ya da denilir ki onu inkar ediyorlar. Eğer o sözleriyle onu ikrar ediyorlarsa, 'alemin Yaratıcısı bağlanmıştır, yenilmiştir', dememiz mümkün değildir; çünkü bunu aklı başında hiç kimse söylemez. Eğer o sözleriyle onu inkâr ediyorlarsa *"Allah bağlıdır"* sözünün hiçbir faydası yoktur.

Bundan dolayı ayetten muradın şu şekilde olduğu sabit olmaktadır: Yahudiler Allah'ın nimetlerinin mahlukatta karşı, korunduğuna ve onlara yasaklandığına inanıyorlardı. Bu ayet *"el"* lafzı ile bazen nimet kast edildiğinin en kuvvetli delillerindendir. Allah Teâlâ'nın *"Bilakis onun iki eli de açıktır"* sözünden maksat yine nimettir. Buna iki vecih delalet etmektedir.

Birincisi: Bu ayet Yahudilerin *"Allah'ın eli bağlıdır"* sözüne cevap olarak gelmiştir. Bizler *"Allah'ın eli bağlıdır"* sözlerinin anlamının alıkoyma, engelleme olmadığını, bilakis Allah'ın nimetlerini onlara mahrum etmesi, engellemesi olduğunu delille açıkladığımız zaman *"bilakis iki eli de açıktır"* sözü, Allah'ın nimetlerinin fazla olmasını ve mahlukata şamil olmasını gerektirir. Ta ki bu cevap suale uygun olsun.

İkincisi: Allah Teâlâ'nın *"bilakis onun iki eli de açıktır"* sözünü zâhir anlamına yüklersek iki elinin, konum itibarıyla açık olması gerekir ki, Allah Teâlâ bundan yücedir. Böylece ayetten muradın nimetlerin dolup taşması olduğu sabit olmaktadır.

"Kendi ellerimle yarattığıma secde etmene seni ne men etti"[171] ayetinde diyoruz ki; alimler için burada iki görüş vardır:

Birinci görüş: Bu iki el, Hz. Âdem'in yaratılışında olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın zatı ile kaim iki sıfatı olup onlarla ikram

170 Maide, 5/64
171 Maide, 5/64

ve seçme yönünde yaratma meydana getirir. Bu vechi savunanlar, bunu çeşitli vecihlerle delillendirmişlerdir.

Birincisi: *"Kendi ellerimle yarattığıma secde etmene seni ne men etti"*[172] sözü. Allah Teâlâ'nın yanlızca Hz. Âdem'e melekleri secde ettirdiğini hissettirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ onu kendi elleriyle yaratmıştır. Eğer el, kudretten ibaret olsaydı bu secde ettirme sebebi bütün mahlukatta hasıl olurdu. O hâlde bu hüküm (secde ettirme işlemi) bütün mahlukat için olması gerekirdi. Bu durum gerçekleşmeyince, bizler bunun kudretin dışında bir sıfat olduğunu anlıyoruz.

İkincisi: Allah Teâlâ'nın kudreti tek bir kudrettir. *"El"* ise iki olarak nitelendirilmiştir.

Üçüncüsü: *"Kendi ellerimle yarattığıma "*[173] sözü, özel olarak yaratıldığına delalet etmektedir. Tahsisin zikredilmesi, onun dışındakiler üzerinde hükmün menfi olduğuna delalet etmektedir. Bu da Âdem (a.s.)'in dışındaki bütün varlıkların ellerle yaratılmadığını gerektirmektedir. Şüphe yok ki onlar kudretle yaratılmışlardır. Onların kudretle yaratılması *"el"* in kudretin dışında bir şey olduğunu gerektirir.

İkinci görüş: Buradaki el, kudretin ta kendisidir. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir.

Birincisi: Kudret sıfattan ibaret olup o sıfatla vasıflanan onunla icat etmeyi, yaratmayı ve yoklukta olan bir şeyi vücuda getirmeyi, yani yoktan var etmeyi yapabilir. *"El"* ile isimlendirilen şey bu şekilde olunca bu anlam kudretin ta kendisi olur.

İkincisi: Allah Teâlâ'nın kudreti, zorunlu olan kadim bir sıfattır. Dolayısıyla, kudret altına alınabilen her şeye taalluk etmesi vâciptir. Çünkü, her şeye taalluk etmediği takdirde, bu ayrıcalığı sağlayan bir tahsis ediciye muhtaç olması lâzım gelir. Onun her şeye taallukunu sağlayan ise makdur olmak (kudret altına alınabilmek) tır. Bu, diğer bir ifade ile mümkün olmaktır. Bu da, mümkün olan her şeyin Allah Teâlâ nın mak-

172 Sad, 38/75
173 Sad, 38/75

duru olmasını gerektirir. Hiç şübhe yoktur ki, Âdem'in vücudu (varlığı) mümkünlerdendir. Öyleyse, onun vücudu da Allah Teâlâ'nın kudretinin taalluk ettiği şeylerden olacaktır. Hâl böyle iken, eğer onun var edilmesi için kudretten başka bir etken düşünürsek, bir tek eser üzerinde müstakil ve bağımsız olan iki müessirin toplanması lâzım gelir. Bu ise muhâldir.

Üçüncüsü: Kudretin dışında bir şeyin Âdem'in vücuda gelmesine tesir ettiğini kabul etmenin doğruluğunu ispatlayacak bir delil yoktur. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarından bir sıfat olup da delili olmayan bir sıfat üzerinde toplumun birleşmesi caiz olmadığından, toplumun o sıfat üzerinde birleşmesi için ispatını yapmaya çalışmak caiz değildir.

İlk olarak onların dayandıkları birinci vechin cevabına gelince:

Eğer Âdem'in iki elle yaratılması onun seçilmesini gerektiriyorsa, hayvanlar ellerle yaratıldığından onların bu seçilmişlikle Âdem'e tercih edilmelerini gerektirir. Çünkü Allah Teâlâ onların yaratılış sıfatlarını *"ellerimizin meydana getirdiklerinden bir takım hayvanlar yaratmışız da onlara sahip bulunuyorlar"*[174] sözüyle belirtmiştir. Hem sonra biz diyoruz ki *"iki elimle yarattığıma"*[175] sözünün manası, 'Âdem'in yaratılması ve icat edilmesinde Allah Teâlâ'nın fazla özen gösterdiğini beyan etmektir' şeklindeki anlamı, niçin caiz olmasın? Çünkü insan bazı mühimmatı tamir etmede ve yapmada mübalağa yapmak istediğinde 'ben bu şeyi kendi ellerimle yaptım' der. Malumdur ki Hz. Âdem'in dışındaki varlıklarda özensiz yaratma söz konusudur.

İkinci olarak onların dayandıklarına cevap: *"Fısıltınızdan önce bir sadaka verin"*[176] ve *"Rahmetimin önünde"*[177] ayetlerinde geçen tesniye (iki) ifade eden kelimeler, her zaman adedi göstermez.

---

174 Yasin, 36/71
175 Sad, 38/75
176 Mücadele, 58/12
177 A'raf, 7/57

Üçüncü olarak onların dayandıklarına cevap: Burada *"el"* kelimesinin tahsis edilerek zikredilmesi, kendisinin dışındaki insanlar için hükmün olumsuz olduğuna delalet etmez. Bizler daha önce el ile yaratmanın asalet ve şereflendirme açısından özel olarak yaratmadan ibaret olduğunu açıklamıştık. Yani Âdem'in özel yaratılması, asaleti ve şereflendirilmesi açısındandır. Bütün bunlar Âdem (a.s.)'in dışındaki varlıklar hakkında hasıl olmamıştır.

Hadisler için de deriz ki: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Âdem'i eliyle yarattı"* ve *"Tevrat'ı kendi eliyle yazdı"* sözleri gerçek olup, tahsis etmekten muradın asaletin fazlalığı olduğuna delalet etmektedir. *"Eliyle nefsi üzerinde muhakkak rahmetim gazabımı geçti, diye yazdı"* hadisinde de durum aynıdır.

Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Allah Teâlâ gökyüzünün kapılarını gecenin son bölümünde açıp elini açar"* sözüyle murat, nimetin bolluğu, rahmetin ve mağfiretin muhtaçlara ulaşmasıdır. Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Sadaka Rahmanın ellerine döner"* sözünden murat, bu sadakanın kabulüne özen göstermek ve onun sevabını artırmaktır. *"Âdem'in hamurunu eliyle yoğurdu"* sözündeki murat da yine özen gösterme anlamındadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"Nefsim elinde olana yemin ederim"* sözündeki *"el"*den murat, yani buradaki *"el"* den maksat kudrettir.

Bu lafızların tevil edilmeleri gerektiğine delalet eden delil Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"sadaka Rahmanın iki eline düşer"* sözü olup, buradaki *"el"* den kasıt uzuv manasında olmamamsıdır. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir.

Birincisi: Bizler verilen sadakanın sadece fakirin eline düştüğünü müşahede ediyoruz. Sadakanın bizim görmediğimiz ve hissetmediğimiz parçalardan ve kısımlardan olup uzvu olan bu ele düştüğü sözü, zaruri olarak şüpheli olmaktadır.

İkincisi: Bu, Allah'ın elinde kullarının sadakaları için bir bölge olmasını gerektirir ki bu da *"Bilakis onun iki eli de açıktır"*[178] ayetinin zâhirine aykırıdır.

178 A'raf, 7/57

Üçüncüsü: Bu durum, sadakanın rahmanın eline düşmesinin mümkün olması için veren elin Mabud'un elinin üstünde olmasını gerektirir. Bu ise "*(Allah'ın eli onların) ellerinin üstündedir*" sözünün zâhiri ile zıttır.

Dördüncüsü: Bu durum, Allah'ın arşta, elinin ise yerde olmasını gerektirir ki, bunu aklı başında hiç kimse söylemez.

Sonuç olarak bütün bu zâhir manalar konusunda tevillerin gerekli olduğu sabit olmaktadır.

Başarı Allah'tandır.



ON YEDİNCİ KISIM

"KABZA" KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu lafız Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde müfret olarak geçmektedir. Kur'an'da Allah Teâlâ " *bütün yeryüzü kıyamet günü onun kabzasındadır*"[179] buyurmuştur.

Hadislere de bu konuda hayli fazladır:

Birinci Hadis: İbn Huzeyme'nin Tevhit diye adlandırdığı kitabında Ebu Musa el-Eş'arî'den rivayet ettiği haberde Hz. Peygamber şöyle dedi: "*Allah Âdem'i yerin her tarafından aldığı bir avuç topraktan yaratmıştır. Bundan dolayı Âdemoğulları arzın farklı durumuna göre yaratılırlar. Onlardan bazısı kırmızı, bazısı siyah, bazısı yumuşak, bazısı sert huylu, bazısı kötü, bazısı da iyi olarak dünyaya gelir.*"[180]

179 Zümer, 39/67.
180 Ebu Davut, Sünnet, 16; Tirmizî, Tefsiru's-Sure, 1,2; Ahmed b. Hanbel, IV/400,406.

İkinci Hadis: İbn Huzeyme'nin kendi kitabında Enes b. Malik'ten o da Hz. Peygamber'den rivayet ettiği bir hadiste şöyle buyurulmuştur: "*Allah avucuna aldığı bir kısım insana, rahmetimle cennete girin dedi; yine avucuna aldığı bir kısım insana da cehenneme girin umurumda değil dedi.*"[181]

Üçüncü Hadis: İki kabza hakkında Ebu Said el-Hudri'den o da Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etti: "*Bu (kabzadakiler) cennettedir, umurumda değil. Şu (kabzadakiler) da ateştedir, umurumda değil.*"[182]

Yukarıda geçen ayetin zâhiri, yeryüzünün Allah'ın kabzası olmasını gerektirir. Bu ise imkansızdır. Çünkü yeryüzü necaseti ihtiva etmektedir. Bir kimse nasıl 'yeryüzü, alemin İlâh'ının kabzasıdır' diyebilir? Ve hem yeryüzü topraktan yaratılmıştır. Halık'ın kabzası ise bu yaratılmış şey olamaz. Hem yeryüzü birleşmeyi parçalanmayı imarı ve bölünmeyi kabul eder. Yaratıcı'nın kabzası ise böyle olmaz. O hâlde bu ayette tevil gereklidir ve şöyle denilebilir: Arz elbette onun kabzası içindedir. Ancak her ne kadar bu söz söylenip onunla parmak uçlarının bir şeyi tutması irade edilirse, bazen onunla bir şeyin Allah'ın kudreti, yardımı ve mülkü altında olduğu anlamı da irade edilir. 'Bu belde sultanın kabzası altındadır' denilir. Bu sözden murat ise bizim zikrettiğimiz anlamdır.

Hadislerde geçen kabzaya gelince ondan kasıt Allah Teâlâ yeryüzünü toprağından bir kabza (avuç) miktarını seçti. Bu da meşhur bir mecazdır. Az bir şeye "*bir avuç*" denilir. Onunla bir avuç miktarı kastedilir.

Tevfik Allah'tandır.



181 Ebu Yala'nın Müsnedinden, el-Hindi, Kenzu'l-Ümmal, I/114, Hadis No: 531.
182 Ebu Yala'nın Müsnedinden, el-Hindi, Kenzu'l-Ümmal, I/114, Hadis No: 531.

ON SEKİZİNCİ KISIM

"İKİ EL" KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Azze ve Celle'ye eller ispat etme konusunda tutundukları görüşleri Kur'an ve hadislerle delillendirdiler. Kur'an'dan delil olarak gösterdikleri ayetlere gelince; Allah Teâlâ'nın *"Kendi ellerimle yarattığıma secde etmene ne mani oldu?"*[183] ve *"Bilâkis onun iki eli de açıktır."*[184] sözleri.

Hadislere gelince İbn Huzeyme'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği haberde Ebu Hureyre dedi ki, Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: *"Allah Teâlâ Âdem'i yaratıp içine ruh üflediği zaman Âdem (a.s.) hapşırdı ve elhamdülillah dedi. Allah'ın izniyle Allah'a hamdetti. Allah Teâlâ ona "Rabbin sana rahmet etsin Ya Adam! dedi." Sonra ona "ya Âdem meleklere git onlara "Esselamü aleyküm de" dedi." Âdem (a.s.) gidip onlara bunu söyleyince aleyküm selam ve rahmetullahi Teâlâ, onun iki eli avuçlanmıştır istediğini seç dediler. Âdem Rabbimin sağını sectim. Her iki eli de sağ olup mübarektir, dedi ve onu açtı. Bir de ne görsün. İçinde Âdem ve zürriyeti. Âdem dedi: Ey Rabbim bunlar ne? Allah bunlar senin zürriyetindir, dedi. Baktı ki her insanın ömrü yazılmış akıbeti belirlenmiştir..."*[185]

Bu hadis hayli uzundur; bizim maksadımız, bu haberin buraya kadar ki kısmıdır. Daha önce el lafzının Allah hakkında uzuv üzerine hamledilmesinin mümkün olamayacağını öğrenmiştiniz. Burada buna başka vecihler de delalet etmektedir:

Birincisi: Hadisin zâhiri iki elin de sağ olduğuna delalet etmektedir. Uzuv manasındaki ellerin ikisi de eğer sağda olursa bu durum son derece çirkin ve hilkat açısından son derece bozuk olur. Allah Teâlâ bundan çok yücedir.

İkincisi: İki elden birisi eğer çalışmada, iş görmede yeterli değilse nakıstır. Bu da surette noksanlığı gerektirir.

183 Sâd, 38/75.
184 Maide, 5/64.
185 Tirmizî, Tefsir, 2.

Üçüncüsü: Rivayet ettiğimiz bu hadisin zâhiri, Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'le çocukların birbirinin ellerini çifterli ve tekli tutarak birbiriyle oynadıkları gibi oynadığına delalet etmektedir. Çocuklar böyle yapınca öğretmen yaramazlık yapmamaları konusunda onları eğitir. Hâl böyleyken bu durum nasıl alemlerin Rabbine, hakimlerin hakimine nispet edilebilir! Böylelikle bu lafzın ilk etapta koruma, gözetme ve çok özen gösterme anlamları üzerini hamledilmesi gerektiği sabit olmaktadır.



ON DOKUZUNCU KISIM

"SAĞ EL" KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ için sağ elin varlığın Kur'an ve hadislerle delillendirdiler. Delil olarak aldıkları Kur'an ayetlerine gelince; Allah Teâlânın *"semavat sağ eliyle dürülmüştür."*[186] *"Onu sağla aldık."*[187] ayetleri.

Hadislere gelince; bu konudaki hadisler hayli fazladır. Birincisi: Hz. Peygamber (s.a.v.)'in *"her iki eli de sağdır."* İkinci olarak: Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: *"Allah Teâlâ kıyamet gününde yeri kabzedecek semavatı da sağ eliyle katlayacak. Sonra da "Ben melikim, yeryüzünün melikleri nerede diyecek."*[188]

İkincisi: Şerhu's-Sünnet Sahibi, kadere iman babında Ömer İbn Hattab'tan rivayet ettiği haberde Hz. Ömer şöyle dedi: Rasulullah (s.a.v.)'dan işittim. Şöyle diyordu: *"Allah Â-*

---

186 Zümer, 39/67.
187 Hakka, 69/45.
188 Buharî, Tefsiru's-Sure, 2,39, Rikak, 44, Tevhid,2; Müslim, Münafikun, 23;İbn Mâce, Mukaddime, 13; Dârimî, Rikak, 80; Ahmed b. Hanbel, II/347.

deni'i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazladı. Sonra ondan bir zürriyet çıkardı ve dedi: 'Ben bunları cennet için yarattım. Cennet ehlini amelini işleyecekler. Sonra tekrar sırtını sıvazladı ondan da bir zürriyet çıkardı ve dedi: Bunları cehennem için yarattım. Cehennem ehlinin amelini işleyecekler.'"[189]

Üçüncüsü: İbn Huzeyme kendi kitabında Hz. Peygamberden rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: *"Sizden biriniz helal kazançtan bir hurma sadaka olarak verirse ki - Allah ancak helâli kabul eder- onu sağ eline alır. Sonra sizden birinizin sıpasını ve devesini büyüttüğü gibi onu Uhut Dağı kadar büyütür."*[190]

Sağ el kuvvet ve kudretin göstergesidir. Bunun delili ise sağ tarafın sağ el olarak isimlendirilmesidir. Çünkü o daha kuvvetli olan yöndür. Ayrıca andiçmek yemin olarak isimlendirilmiştir. Çünkü yemin, insanın bir fiili işleminde veya terketmesindeki azmini kuvvetlendirir.

Şair şöyle der:

Sancak şeref için yükselmediği zaman,
Arap onu sağ eliyle karşılar.

Bunları bu şekilde bildiğiniz zaman, Allah Teâlâ'nın *"Gökler onun sağ eliyle dürülmüştür"*[191] ayetinin anlamı ortaya çıkmaktadır. Allah Teaal'nın *"onu sağ elle alırız"*[192] ayetinden murat ise alınanın sağ elidir. Yani 'bu insanın sağ elinden alırız' anlamındadır. Meselâ 'çocuğun sağ elinden tuttum' sözü, onu okula götürdüm anlamına gelmektedir.

Eğer sağ elden maksat, tutanın sağ eli ise, bununla kasdedilen kuvvet ve kudret olmaktadır. Ayeti bu şekilde anladığınız zaman hadisleri de bu şekilde kıyas etmelisiniz.



189 Ebu Davut, Sünnet, 16; Tirmizî, Tefsiru's-Sure, 2,3,7; Muvatta, Kader, 2.
190 Buharî, Tevhid, 23, Zekat, 8; Müslim, Zekat, 63; Tirmizî, Zekat, 28; Neseî, Zekat, 27,48; İbn Mâce, Zekat, 28; Muvatta, Sadaka, 1.
191 Zümer, 39/67.

YİRMİNCİ KISIM

AVUÇ KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu lafız Kur'an'da geçmeyip sadece hadiste geçmiştir. İbn Huzeyme *"Tevhid"* isimini verdiği kitabında, Ebu Hureyre'den o da Hz. Peygamber'den rivayetle Hz. Peygamber'in şöyle dediğini aktarmaktadır: *"Kim helâl kazançtan bir sadaka verirse ki-Allah ancak helal olanı kabul eder. Ve ancak helal olan göğe yükselir-O sadaka Rahman'ın avucuna düşer. Rahman onu, sizden birinizin devesini büyüttüğü gibi büyük dağ misali oluncaya kadar büyütür."* İbn Huzeyme bu haberi Ebu Hureyre'den başka bir rivayetle de rivayet etmiştir. O rivayette de *"Biri bir lokmayı sadaka olarak verirse, o dağ gibi oluncaya kadar Allah'ın elinde büyür. Ya da Allah'ın avucunda büyür demiştir. O hâlde tasadduk ediniz."*[193]

Bu hadis Ebu Hureyre'nin el lafzını mı yoksa avuç lafzını mı duyduğu konusunda tereddütte kaldığına delalet etmektedir. İki ayrı mecliste her iki lafzı da kastetmiş olduğunu da söylemek mümkündür. Bir mecliste el lafzını, diğerinde ise avuç lafzını duymuş olabilir. Bu babın sonunda İbn Huzeyme İbn Hayyam'dan kendisinin bu haberi Ebu Hureyre'nin mevkuf olarak zikrederken duyduğunu rivayet etmektedir. Dolayısıyla bu haberin tarikinin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Sahih olarak değerlendirildiği taktirde ise; *"avuç"* sadaka verme fiiline fazla önem vermek ve avuçla yapılan yardımın ne kadar kıymetli olduğunu bildirmekten kinayedir ki daha önce bu kelimenin benzeri olan diğer lafızlarda açıklaması geçmiştir.

Tevfîk Allah'tandır.



---

192 Hakka, 69/45.
193 Ahmed b. Hanbel, II/431

YİRMİ BİRİNCİ KISIM

KOL KELİMESİ HAKKINDADIR



Uzun bir hadisin sonunda *"Allah'ın kolu senin kolundan daha şiddetlidir"*[194] sözü zikredilmiştir. Musanıuf -Allah ondan razı olsun- der ki, eğer bu haber doğruysa bu lafız kudretin kemaline hamledilir. Bunun örneği ise Allah Teâlâ'nın *"Şüphesiz Rızık veren güç ve kuvvet sahibi olan Allah'tır"*[195] sözüdür.



YİRMİ İKİNCİ KISIM

PARMAK KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu kelime Kur'an'da geçmemekte, lakin hadislerde geçmektedir.

Birinci Hadis: Kuşeyri, Müslim b. Haccac'tan O da Enes b. Malik'ten şöyle dediğini rivayet etmiştir. Nebi (s.a.v.): *" 'Ey kalpleri hâlden hâle çeviren, kalbimi dinin üzerinde sabit kıl' sözünü çokça söylerdi. Dediler ki Ya Rasulallah! Geçmiş-gelecek bütün yapmış olduğun işlerin bağışlandığı haberi sana gelmedi mi? Hâlâ korkuyor musun? Rasulullah (s.a.v.) dedi: 'Kalpler Allah Teâlâ'nın parmaklarından iki parmağı arasındadır. Dilediği şekilde onları çevirir.' "*[196]

---

194 Ahmed b. Hanbel, III/473.

195 Zariyat,51/58.

196 Tirmizî, Kader, 7, Da'avât, 89,124; İbn Mâce, Dua, 2; Ahmed b.Hanbel, IV/182,418, VI/91,251; Buharî, Tevhid, 11. Ahmed b. Hanbel, IV/182.

İkinci Hadis: Şerhu's-Sünnet Sahibi, Allah Teâlâ'nın: "*Onların kalplerini ve gözlerini çeviririz*"[197] ayeti ile ilgili olarak Nebi (s.a.v.) in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "*Hiçbir kalp yoktur ki Rabbulalemin'in parmaklarından iki parmağı arasında olmasın. Dilerse onu korur. Kalp gururlandığında ise dilerse onun ışıltısını değiştirir.*" Şerhu's-Sünnet sahibi der ki, "*Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: 'Ey kalpleri hâlden hâle çeviren, kalbimi dinin üzerinde sabit kıl. Mizan Rahmanın iki eli arasındadır. Bazı toplulukları yükseltir, diğerlerini kıyamete kadar aşağıda bırakır.'* "[198]

Üçüncü Haber: İbn Huzeyme kendi kitabında Alkame'den o da İbn Mes'ûd (r.a.) dan şöyle dediğini rivayet etmiştir: "*Ehl-i Kitap'tan bir adam Peygamber (a.s.)'e geldi, Ya Ebe'l-Kasım dedi: Sana bildireyim muhakkak ki, Allah mahlukatı bir parmak üzerinde taşır. Gökleri ve yerleri bir parmak üzerinde, ağaçları bir parmak üzerinde, toprağı da bir parmak üzerinde taşır.*" İbn Mes'ûd dedi ki; "*bunun üzerine Nebi (a.s.) azı dişleri görününceye kadar güldü.*"[199] Bu olay üzerine Allah Teâlâ "*Allah'ı gereği gibi tanıyamadılar*"[200] ayetini sonuna kadar inzal etti. Sonra İbn Huzeyme bir başka rivayetle, yine Abdullah İbn Mes'ûd'dan hasen bir isnad ile rivayet ettiği bir haberde, Abdullah şöyle dedi: "*Nebi (a.s.) hayretten ve onu tastik etmekten dolayı güldü.*"

Parmaktan murat, cismanî uzuv olan parmak değildir. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir:

Birincisi: Her bir kalp için Allah Teâlâ'nın iki parmağının olması gerekir. Ya da sadece iki parmağının olması ve bu parmakların her bir insanın içinde olması gerekir. Bu durum ise tek bir cismin bir çok yerde hasıl olmasıdır ki bütün bunlar aptalca çıkarımlar olup batıldır.

İkincisi: Allah Teâlâ'nın iki parmağının içimizde, bununla beraber kendisinin de mücessimeye göre arşta[201] olması gerekir ki bu da imkânsızdır.

---

197 En'am, 6/110.
198 İbn Mâce, Mukaddime, 132
199 Buharî, Tevhid, 19,26,36; Tefsiru's-Sure, 2,39; Münafikin, 19,21; Tirmizî, Tefsiru's-Sure, 3,39.
200 En'am,6/91
201 Mücessime taraftarları Allah Teâlânın arşta olduğunu iddia ederler. Bu id-

Üçüncüsü: Parmak gerçek anlamıyla uzuv olarak kabul edildiğinde Allah'ın ancak parmakla tasarrufta bulunmasının uygun olduğunu gerektirir. Bu ise acizliktir ve muhtaç olmaktır. Bunlar ise Allah için muhaldir.

Parmak hakkında sahih tevil şudur: İnsanın, parmaklarıyla tuttuğu nesneler onun kudreti dahilinde, kolay yolla, asla karşı çıkılmaksızın onun tasarrufta bulunma mahallinde olurlar. Parmaklar bu gücün ve kudretin sebebi olduğu için parmak lafzı bu kamil kudretten kinaye yapılmıştır. Bu mukaddimeyi bu şekilde bildiğiniz zaman deriz ki, birinci haberde ince latif bir sır vardır. Çünkü bedende tasarrufta bulunan kalptir. Kalp daima bir fiili işlemekten veya bir fiili terk etmekten geri durmaz. Kalb, bir fiili işler veya onu terk eder, fakat onun bu işi hep devam eder. Fiil, fiilin meydana gelmesine sebep olan şeylerin gerçekleşmesine bağlıdır. Terk ise bu sebeplerin zıtlarının meydana gelmesine dayanır. Yani bu sebeplerin olmayışına bağlıdır. Bu iki durumun dışına çıkılamaz; ya bir fiil işlenilir veya terk edilir, bunun dışına çıkılamaz. Çünkü birbirine zıt olan bu iki konumdan çıkmak imkansızdır. Sonra fiile sebebiyet veren etkenlerin meydana gelişi, Allah Teâlâ tarafındandır, kul tarafından değildir. Yoksa kul, bu sebebi ortaya çıkaracak başka bir sebebe muhtaç olur. O zaman bu durum teselsülü gerektirir ki, bu imkansızdır.

Bütün bunlardan sonra sabit olan şudur: Kalp bu iki durum (fiili işlemek veya terk etmek) arasındadır. Fiile davet eden etkenler onda meydana gelirse, fiili işlmeye azmeder. Eğer bu durum onda hasıl olmazsa terk durumunda kalır. Fiili işleme veya terk etme, bu iki durum, müminlerin kalbinde eşyayı döndürmede etkili olan iki parmak gibidir. Bu iki sebepten dolayı kalbin çevrilmesi parmaklarla alınan bir şeyin bir hâlden başka bir hâle döndürülmesine benzer. İnsanlar parmaklarıyla tuttukları şeylerde nasıl tasarrufta bulunuyorlarsa, Hak Teâlâ da yarattığı bu sebepler vasıtasıyla kullarının kalplerinde tasarrufta bulunur. İşte kader ve kaza mese-

lesinde de en büyük sır ve en şerefli konunun düsturu budur. Nitekim Nebi (a.s.) da bu veciz sözle bu latif sırrı ifade etmiştir. Haberden kastedilen anlamın bizim bu söylediklerimiz olduğuna delalet eden hususlardan birisi de rivayet etmiş olduğumuz haberde Hz. Peygamber'in çokça *"Kalbimi dinin üzerinde sabit kıl"* demesidir. Abdullah İbn Mesut (r.a.)'un rivayet ettiği (bir Yahudi'nin Hz. Peygamberle diyoloğunu özetlediği) haber hakkında da söz iki vecihtir:

Birinci vecih: Hz. Peygamber ile Yahudi arasında geçen konuşma Allah'ın parmaklarının olduğuna delil olamaz. Nebi (s.a.v.) işittiği bu sözü basit gördüğünden dolayı gülmüş olabilir. Çünkü akıllı bir insan, işittiği bir sözü hafife almak maksadıyla bazen gülebilir. Geriye Abdullah İbn Mesut'un naklettiği Nebi (a.s.): *"Onun sözünü tasdik eder bir şekilde güldü"* sözünün denilmesi kalır. Ancak biz deriz ki bu sadece bir zandır. Asla delil olamaz. Hem sonra bu hadiste rivayet edilen Nebi (s.a.v.)'nin bu söz karşısında *"Allah'ı gereği gibi tanıyamadılar"*[202] ayetini okuduğu ifadesiyle çelişir. Nebi (a.s.) Yahudi'nin sözleri karşısında *"Allah'ı gereği gibi tanıyamadılar"* ayetini okuması Yahudi'nin sözlerini tasdik etmediğini hissettirmektedir.

İkinci Vecih: Eğer bu haber sahih olsa, Allah Teâlâ'nın bu büyük cisimlerde hiçbir itici unsurun onu defetmediği, hiçbir maninin ona karşı koyamadığı bir kudretle onlarda tasarrufta bulunmaya kadir olduğu anlamı üzerine hamledilir. Bizler daha önce bir insanın parmağıyla alıp tuttuğu bir şeye, bütün yönlerden onda tasarrufta bulunmaya kadir olduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla söz konusu parmak, burada Allah Teâlâ'nın kudretinin kemalini ve büyük cisimlerde tasarrufu-

---

dia batıldır.Eğer, arşta olsaydı, cisim olurdu ve mahdut olurdu. Eğer böyle olsaydı alemin de bir cüzü olurdu. Alemin bir cüzü olsaydı o hâlde mahluk olurdu. Eğer mahluk olsaydı, ulûhiyyeti sahih olmazdı. Bunların hepsi imkansızdır. Allah Teâlâ bundan büyük bir yücelikle yücedir. O kendi nefsiyle kadim olup hiçbir şeye muhtaç değildir. O cisimden sınırlılıktan benzerlikten münezzehtir.(ç.n.)

202 Zümer 39/67.

nun nüfuz ettiğini bildirmek içindir. Bunun örneği ise kolaylıkla yapılan bir fiilin vasfı hakkında insanların söyledikleri 'bu iş onun avucunun içinde, belki de parmağın ucundadır' sözleridir. Dolayısıyla bu kelimeden murat bizim zikrettiğimizdir.

Tevfik Allah'tandır.



YİRMİ ÜÇÜNCÜ KISIM

YAN KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de *"Allah'a karşı (fi cenbillah) aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun"*[203] diye haber vermektedir. Burada cenb'den murat *"vech"* (yüz)tir. Bu güzel mecazdaki sebep şudur: Bir şeyin yanı, kenarı ancak cenb diye adlandırılır. Çünkü bu şey başkasına yan olarak dönüşür. Kim ihlasla Allah için bir amel işlerse bu amelde Allah, razı olmadıklarına engel olur. Bundan dolayı 'bu amel, Allah'ın yanındadır' denilmesi sahih olur. Bu istiare, örfte bilinmektedir.

Tevfik Allah'tandır.



---

203 Zümer, 39/56.

YİRMİ DÖRDÜNCÜ KISIM

BALDIR KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah'ın baldırı olduğunu Kur'an ve hadisle delilendirdiler. Kur'an'dan delil: Allah Teâlâ'nın *"o gün baldır açılır ve onlar secdeye davet olunurlar"*[204] ayeti. Hadise gelince Şerhu's-Sünnet Sahibinin, Allah Teaal'nın *"Kıyamet zelzelesi büyüt bir şeydir"*[205] ayeti hakkında, Ebu Said el-Hudri (r.a.)'den şöyle dediğine dair rivayettir. Nebi (s.a.v.)'yi dinledim şöyle diyordu: *"Rabbimiz baldırını açar. Her mümin kadın ve erkek derhal ona secde ederler. Geriye dünyada iken görsünler ve duysunlar diye secde eden kimseler kalır. O da secde etmeye gider. Ancak sırtına mühür basılmış bir şekilde geri döner."*[206]

Bunu iddia eden topluluk için, yukarıda geçen ayet ve hadiste hiçbir delil yoktur. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir:

Birincisi: Ayette Allah baldırını açacak diye bir şey yoktur. Bilakis Allah *"baldır açılır"* demiştir. Burada faili belli olmayan bir lafızla hitap söz konusudur.

İkincisi: Canlılara tek bir baldır ispat etmeye çalışmak bile bir eksikliktir. Allah Teâlâ bundan yücedir.

Üçüncüsü: Baldırın açılması, sakınılan bir şeyden elbisenin kirlenmesini korumak için yapılır. Alemin İlâh'ı bundan yücedir. Bilakis biz deriz ki baldırdan murat kıyamet korkusunun şiddetli olacağıdır. Savaş baldır üzerinde, yani tüm şiddetiyle başladı denilir. Baldır açılır sözüne gelince: O da kıyametin şiddeti onun korkusu ve azabın çeşitleridir. Allah'ın onu kendine izafe etmesi ise kıyamet öyle şiddetlidir ki Allah Teâlâ'dan başka hiç kimse ona kadir olamaz, anlamına gelmektedir.



---

204 Kalem, 68/42.
205 Hac, 22/1.
206 Buharî, Tevhid, 24, Tefsiru's-Sure, 2,68; Müslim, İman, 302; Ebu Davut, Rikak, 83; Ahmed b. Hanbel, III/17.

YİRMİ BEŞİNCİ KISIM

BACAK VE AYAK KELİMELERİ HAKKINDADIR



Bacak hakkında Şerhu's-Sünnet Sahibi -Allah rahmet eylesin- kitabının sonunda Ebu Hureyre'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Rasulullah -kendisine ve alie efradına salat ve selam olsun- şöyle dedi: *"Cennet ve cehennem tartıştılar. Cehennem 'ben kibirlenenlerle zorbalar için hazırlandım' dedi. Cennet 'bana ne! Zayıf düşkün Müslümanlardan başka kimse bana giremez' dedi. Allah Teâlâ cennete 'sen ancak benim rahmetimsin. Seninle ben kullarımdan dilediğime rahmet ederim' dedi. Cehenneme de de 'sen ancak benim azabımsın. Seninle ben kullarımıdan dilediğime azap ederim. Onlardan her birinin belli bir kapasitesi vardır. Fakat cehennem dolmaz, öyle ki Allah Teâlâ onun üzerine ayağını koyar. O da asla (dolmam) asla (dolmam) der. Oradakilerin bir kısmı diğer bir kısmının içine girer. Allah, mahlukatından hiçbirine zulmetmez. Cennete gelince, Allah Teâlâ ona mahlukatını yayar."*[207] Şerhu's-Sünnet Sahibi -Allah rahmet eylesin- der ki: *"Bu haberin sıhhati üzerinde ittifak edilmiştir. Buhari ve Müslim bu hadisi tahric etmişlerdir."*

Ayak hakkında ise söz konusu kitabın müellifi Enes (r.a.)'den şöyle dediğini rivayet eder:

Rasulullah –ona ve aile efradına selat ve selam olsun- şöyle dedi: *"Cehennem devamlı 'daha fazla var mı?'*[208] *diye seslenir, ta ki izzet sahibi Allah, ayağını cehenneme koyar. Cehennem 'asla, izzetine andolsun ki, der. Ve cehennemin bir kısmı diğer bir kısmının içine girer. Cennete de fazla yer kalır. Öyleki Allah Teâlâ yaratıklarını yayar, onları cennetin fazla yerlerine yerleştirir."*[209]

---

207 Buharî, Tefsiru's-Sure, 1,50; Müslim, Cennet, 24-26; Tirmizî, Cennet, 22; Ahmed b. Hanbel, II/314.
208 Kaf, 50/30.
209 Müslim, Cennet, 38; Ahmed b. Hanbel, III/134,141,234.

Şerhu's-Sünnet Sahibi bu hadis hakkında: *"Bu hadisin sıhhati üzerinde ittifak edilmiş ve bu haberi Buhari ve Müslim tahric etmilerdir,"* demiştir.



YİRMİ ALTINCI KISIM

GÜLMEK KELİMESİ HAKKINDADIR



Bu lafız, sadece hadiste geçmekte, Kur'an'da geşmemektedir. Şerhu's-Sünnet Sahibi –Allah rahmet etsin- ateşten son çıkan kişi babında İbn Mes'ûd (r.a.)'dan Allah'ın fazlıyla ateşten çıkardığı kişinin sıfatı hakkında rivayet ettiği uzunca bir hadiste İbn Mes'ûd şöyle dedi: *"(O kişi)Cennet Ehlinin seslerini işitir ve hemen şöyle söyler: Ey Rabbim beni oraya dahil et. Allah Teâlâ der: Ey Âdemoğlu! Sana dünyayı ve bir o kadarını daha versem benden razı olur musun? Adam der: Ya Rabbi! Sen Rabbulaleminsin, benimle alay mı ediyorsun? İbn Mes'ûd güldü ve neden güldüğümü sormayacak mısınız? dedi. 'Neden güldün' dediler. Burada Rasulullah (s.a.v.) gülmüştü dedi. Rasulullah (s.a.v.) neden güldü dediler. Rabbu'l-Alemin'in gülmesinden dolayı, dedi. (Hadisin devamında) Allah Teâlâ şöyle der: "Şüphesiz ben seninle alay etmiyorum ve dilediğim şeyi yapmaya da kadirim".*[210] Yine bu babın başında uzun bir hadisi Ebu Hureyre (r.a.)'den şuraya kadar dediğini zikreder: Sonra (o kişi): *"Ya Rabbi beni cennete dahil et."der. Allah Teâlâ: 'Bundan başkasını benden istemeyeceğini iddia etmemiş miydin? Yazıklar olsun sana Ey Âdemoğlu! Ne kadar vefasızsın' der. Kişi: "Ya Rabbi beni yaratıklarının en kötüsü yapma" der. O kendisine Allah gülünceye kadar Allah'a dua eder. Allah ona gülünce cennete girmesine izin verir."*[211] Gerçek anla-

210 Müslim, İman, 310; Ahmed b. Hanbel, I/392,411.
211 Ahmed b. Hanbel, II/276,534.

mıyla gülmek, Allah için imkansızdır. Buna çeşitli vecihler delalet etmektedir:

Birincisi: Allah Tala'nın *"doğrusu o güldürür ve ağlatır"* ayeti. Ona layık olan onun güldürmesi ve ağlatması olduğu ortaya çıkmaktadır. Gülmek ve ağlamak ise ona layık olamaz.

İkincisi: Şüphesiz gülmek kalbin ferahlamasıyla birlikte yüzün derisinde meydana gelir. Bu da Allah Teâlâ için imkansızdır.

Üçüncüsü: Eğer Allah için gülmek caiz ise, ağlamak da caizdir. Bazı ahmaklar buna tutunup Allah'ın Hz. Nuh tufanında helak olanlar için ağladığını zannetmişler. Bu koyu bir cehalettir. Çünkü tufanı yaratan Allah'tır, eğer ondan ikrah ediyorsa niçin onu yaratmış olsun. İkrah etmemişse neden bu durum kabul edilmiyor?

Dördüncüsü: Gülmek şaşkınlıktan hayretten doğar. Şaşkınlık ise insanda bir şeyin sebebini bilmediği zaman hasıl olur. Bu da, ğayb ve şehadet alemini bilen (Allah Taeala) için imkansızdır. Bu durum böylece sabit olunca biz deriz ki hadiste geçen *"gülmek"*in çeşitli vecihlerle tevili vardır:

Birincisi: Mastarın mefule izafesi uygun olduğu gibi, faile izafesi de uygundur. Rabbin gülmesine güldüm, sözünün anlamı; Rabbin bu gülmeyi yaratması sebebiyle 'zatımda hasıl olan gülmeyle güldüm' anlamındadır.

İkincisi: Eğer Allah Teâlâ ümera (yöneticiler) gibi gülen kimselerden ise bu sözün kendisine gülünen bir söz olması.

Üçüncüsü: Gülmenin rıza ve izin alarak hasıl olması üzerine hamdedilmesi. Bu da istiarenin meşhur bir çeşididir.

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği *"Kul, 'beni yaratıklarının en kötüsü yapma' deyince Allah ona güler"* haberine gelince: İrabta yanlışlığın olması mümkün olabilir. Dolayısıyla gerçeği şu şekilde olur. *"Allah Teâlâ güldürür"* yani Allah Teâlâ melekleri bu söze, bu söz sebebiyle güldürür. Bizim bu söylediğimizin mümkün olabileceğine delalet eden husus, Ebu Hureyre ve Ebu Said el-Hudri'nin bu adama ne kadar (cennet) verildiği ko-

nusunda ihtilafa düşmeleridir. Ebu Said (r.a.) Allah Teala *"Bu istenilen şeyle (bu adamın Allah'tan istediği şeyle) beraber on mislini verir"* der. Ebu Hureyre de Allah Teala "ona istediği şeyi ve onun bir mislini daha verir" der. Bu hadisle ilgili, Ebu Hureyre ile Ebu Said arasındaki ihtilaf, bütün hadis kitaplarında geçmektedir. Bu konu haberde zapt edilmediğine göre, bu durumun irab bakımından da zapt edilmesi caiz görülmemiştir.

Tevfîk Allah'tandır.



YİRMİ YEDİNCİ KISIM

SEVİNMEK KELİMESİ HAKKINDADIR



Numan b. Beşir (r.a.), Nebi (a.s.)'den nakleder: Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurur: *"Kavurucu sıcak bir günde çölde üzerinde erzakı olduğu halde devesini kaybeden bir kimse, çaresizlikten dolayı öleceğine inandığı bir sırada, devesini bulduğunda ne kadar sevinirse, Allah Teâlâ da tevbe eden bir kulunun tevbesinden dolayı, o devesini bulan kimsesin sevinmesinden daha çok sevinir."*[212] Yine Peygamber (s.a.v.) şöyle der: *"Kişi namaz ve zikir için mescide adımını attığında; herhangi bir şeyini kaybeden kimse, kaybettiklerine kavuştuğunda nasıl sevinirse Allah Teâlâ da kişinin namaz ve zikir için mescide ayak basmasıyla öylece sevinir."*[213] Burada tevil şöyle olur: Kim bir şeyden razı olursa, onunla mutlu olur ve sevinir. Dolayısıyla rıza, mutluluk olarak isimlendirilmiştir. Sevinç hakkındaki söz de budur. Rasûlullah (s.a.v.)'ın *"Gençlik duygusunun esiri olmayan gence, Rabbimiz taacub eder"* sözü de bu

---

212 Buharî, Da'avât, 3; Müslim, Tevbe, 1-8; Tirmizî, Kıyame, 49; Da'avât, 98; İbn Mâce, Zühd, 30;Dârimî, Rikak, 19.
213 İbn Mâce, mesacid, 19; Ahmed b. Hanbel, II/307,328,340,453.

cümledendir. Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber, *"Allah Teâlâ şu üç kısım insana taaccup eder"*[214], *"Fakat sen hayret ettin onlar ise eğleniyorlar."*[215] ayetini *"dammeli ta"* ile okudu. (dammeli ta ile okunduğunda "acibtu" ben hayret ettim anlamına gelir). Bu da Allah Teâlâ hakkında söz konusu mananın sübutuna delâlet eder.

Buradaki tevil şudur: Taaccup (hayret eteme, şaşırma) bir hâl olup, bir işin muhteşem olmasıyla ortaya çıkar. Allah Teâlâ'nın bir fiili büyütmesi, sevabının veya azabının çokluğundan dolayıdır. Bu durumda taaccup lafzının kullanılması caizdir.

Başarı Allah'tandır.



YİRMİ SEKİZİNCİ KISIM

HAYÂ (UTANMA) KELİMESİ HAKKINDADIR



Allah Teâlâ *"şüphesiz Allah bir sivrisineği hatta daha üstününü bir mesel yapmaktan hayâ etmez"*[216] buyurmuştur.

Süleyman (r.a.) Rasulullah (a.s.)'tan şu sözü rivayet etmiştir: *"Allah Teâlâ haya sahibi ve kerimdir. Kul ellerini ona kaldırdığında onlara bir hayır ihsan etmeden, boş olarak geri çevirmekten hayâ eder."*[217]

Hayâ, bir değişiklik ve kırılma olup, azarlanma ve kınanma korkusundan dolayı insanda meydana gelir. Hayâ, hayat

214 Ahmed b. Hanbel, IV/151.
215 Saffat, 37/12.
216 Bakara, 2/26.
217 Ebu Davut, Vitr, 23; Tirmizî, Da'avât, 104; İbn Mâce, Dua, 13, Ahmed b. Hanbel, V/428, VI/314.

kelimesinden türetilmiştir. Sözü edilen değişiklik ve kırılma olunca, kişinin kuvveti zayıflar, aktivitesi ve canlılığı azalır. Bundan dolayı, 'Falan adam, hayâ yüzünden helâk oldu', 'Hayânın şiddetinden yüzünde helâk olma hâlini gördüm', 'Hayâdan eridi' denir. Hayâ, beşerî bir hâl olup kusur ve eksiklik ifade ettiği için, yukarıdaki âyet ve hadisi tevil etmek kaçınılmazdır. Bu vesile ile iki hususu belirtelim:

Birincisi: Bu sıfatların benzerlerindeki genel kanun şudur: Kul için sabit olan her bir sıfat, cisimlerin özelliklerindendir. Allah Teâlâ hayâ ile vasıflandığı zaman bu vasıflanma arazların başlangıçları üzerine değil, sonuçları üzerine hamledilmiştir. Örneği ise şöyledir: Hayâ insanda meydana gelen bir durumdur, bir başlangıcı bir de sonu vardır; başlangıcı, bir kişinin kötü, çirkin ve utanmaz oluşuna nispet edilmesi korkusundan dolayı, insanın içine düştüğü cismanî bir değişiklik; sonu ise insanın kötü fiili terk etmesidir. Hayâ Allah Teâlâ hakkında varid olduğunda ondan murat, hayânın başlangıcı ve bunun sürmesi değildir. Bilakis bundan maksat, hayânın sonu ve en uç noktası olarak fiili terk etmektir. Gazab için de durum böyledir. Onun da bir başlangıcı vardır. Gazabın başlangıcı kan basıncının yükselmesi ve intikam arzusudur. Onun bir de sonu ve son noktası vardır. Gazabın son sınırı ise kendisine gazablanan kişiyi cezaya çarptırmaktır. Dolayısıyla bizler Allah'ı gazapla vasıflandırdığımız zaman ondan kasıt, gazabın başlangıcı olan kan basıncının artması ve intikam arzusu değildir. Bilakis buradaki maksat, gazabın son sınırı olan cezanın gelmesidir. İşte bu, söz konusu kanunun ta kendisidir.

İkincisi: Allah Teâlâ için bu tür vasıflar caiz değilken, onları Allah Teâlâ'dan nefyetmek yoluyla zikretmek caiz midir? Bazıları derler ki, nefiy yoluyla da olsa, yani nefyetmek için de olsa bu lafızların kullanılması caiz değildir. Bilakis Allah Teâlâ bununla vasıflanamaz, denilmesi gerekir. Onun için, talluk ettiği şey belirtilmeden, mutlak olarak, "*Allah utanmıyor*" demek câiz değildir. Çünkü bu söz, sanki Allah için câiz olan bir şey, nefyediliyormuş vehmini verir.

Allah Teâlâ'nın *"onu ne unutkanlık ne de uyku tutar"*[218] ve *"doğmamış ve doğrulmamıştır"*[219] ayetlerindeki ifadeler ise her ne kadar nefiy (olumsuzluk) şeklinde olsalar da, hakikatte böyle bir şey yoktur. Bilakis onlardan murat, vasıflanmanın sahihliğini nefyetmektir. Allah Teâlâ'nın *"Allah'ın çocuk edinmesi olur şey değildir"*[220], *"Allah hiç çocuk edinmedi"*[221] ve *"O yedirir ama yedirilmez"*[222] ayetleri de böyledir. Kur'an'da mutlak olarak kullanılan her şeyin, Kur'an dışında genelleştirilmesi mümkün değildir. Bilakis gerçek olun şudur: 'Allah Teâlâ hakkında bu mümkün değildir, bu muhaldir', açıklaması yapıldıktan sonra bunları kullanmak caiz olur.

Diğer bir gurup ise şöyle der: 'Allah'ın bu türden nefiyle ıtlak edilmesinde bir sakınca yoktur. Çünkü bu sıfatlar Allah Teâlâ için söz konusu değildir.' Dolayısıyla bunların yokluklarından haber vermek doğru olup, yapılan bu nefiylerin caiz olması gereklidir. Deniliyor ki niteliklerin nefyedilmeleri hakkındaki haberler, Allah Teâlâ'ya o niteliklerin ıtlak edilmesinin doğru olduğunu gerektirir. Ancak biz deriz ki bu delâlet memnu'dur. Çünkü olmayan bir şeyden haber vermenin içinde, bu şeyin Allah için caiz mi yoksa mümteni'mi olduğu konusunda herhangi bir delalet yoktur. Bilakis eğer nefyin sıhhatine delalet eden husus, lafızla birlikte geçmişse, yine şüpheyi izale etmede fazla açıklama olacağı açısından, bu daha iyi olur.

Allah en iyi bilendir.



218 Bakara, 2/255.
219 İhlas, 112/3.
220 Meryem, 19/91.
221 Mü'minun, 23/91.
222 En'am, 6/14.

YİRMİ DOKUZUNCU KISIM

MÜŞEBBİHENİN ALLAH TEÂLÂ'YA CİHET İSNADI KONUSUNDA İLERİ SÜRDÜĞÜ DELİLLER HAKKINDADIR



Allah'a cihet ispatı konusunda Kur'an ve Hadislere tutundular. Kur'an'dan tutundukları on vecihtir:

I- Istivâ lafsıyla varid olan altı ayete tutunmaları.

II- Yukarı lafzı geçen ayetlere tutunmaları.

III- Aşağıda geçen ayetlerde görüldüğü gibi yücelik lafzı geçen ayetlere tutunmaları:

Allah Teâlâ *"kullarının üstünde kâhirdir, O hakimdir ve herşeyden haberdardır."*[223] *"Kullarının üstünde kahirdir ve üzerinize hareketlmerinizi zabt eden hafaza (melekleri) gönderir."*[224] *"Üstlerinden Rablerinin korkusunu duyarlar"*[225] diye buyurmuştur.

"O öyle yüksek (ulu) öyle azametlidir"[226] *"O yüksektir (ulu), büyüktür."*[227] *"Tesbih et Rabbinin en yüksek (yüce) ismine"*[228] *"Ancak en yüksek (yüce) Rabbin vechini aramak için"*[229]. Aynı şekilde *"En yüksek (yüce) Rabbimi tesbih ederim"*[230] sözü de Allahın sözü olarak tevatüren nakledilmiştir.

IV- Kendisine (Allah'a) yükselme lafızlarını kapsayan ayetlere tutunmaları:

Allah Teâlâ: *"Melekler ve ruh ona yükselirler."*[231] *"Ona hoş kelimeler yükselir"*[232] diye buyurmuştur.

---

223 En'am, 6/18.
224 En'am, 6/61.
225 Nahl,16/80.
226 Bakara, 2/288.
227 Hac, 22/61.
228 A'lâ, 87/1.
229 Leyl, 92/20.
230 Heysemî'nin Mecmau'z-Zevad'inden, el-Hindî, Kenzu'l-Ummal, III/111, Hadis No: 4129, 4906.
231 Mearic, 70/4.
232 Fatır, 35/10.

V- İnzal ve tenzil lafızlarını kapsayan ayetlere tutunmaları: Bu ayetler çoktur; Kur'an-ı Mübin hakkında, ruh hakkında, melaiketü'l-mukarrabin, Tevrat ve İncil hakkında iki yüzden fazla inzal ve tenzil kelimeleri geçmektedir.

VI- İntiha-i gaye anlamı için *"ila"* harfi ceri ile kullanılan ayetlere tutunmaları:

Bu ayetlerden birisi *"Rablerine bakarlar."*[233] Bu bakışın sonunun ona olmasını gerektirir. Allah Teâlâ'nın *"Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz"*[234] *"Dönüş onadır"*[235] *"Rabbine dön"*[236] ayetleri(inin tamamı *"ila"* harfi ceri ile kullanılmıştır.)

VII- Allah Teâlâ'nın *"Hayır! Onlar o gün Rablerinden mahçupturlar/mahrumdurlar"*[237] ayetine tutunmaları:

Hicap ancak cisim olup bir cihette bulunan bir şey için sahih olabilir. Çünkü ancak böyle olan bir şey, bir hicap ile örtülebilir.

VII- (Allah'ın) Gökte olduğuna delalet eden ayetlere tutunmaları:

Allah Teâlâ *"Gökte olandan emin mi oldunuz"*[238] *"De ki göklerde ve yerde olanlardan kimse gaybı bilmez Ancak Allah bilir"*[239]buyurmuştur.

IX- Kendisine yükselişi kapsayan ayetlere tutunmaları: Allah Teâlâ Hz. İsa hakkında *"Muhakkak seni vefat ettireceğim ve kendime yükselteceğim"*.[240] ve *"Yakinen onu öldürmediler"*[241] *"Bilakis Allah onu kendine yükseltti"*[242]

X- İndiyyeti (yanında olmaklık) kapsayan ayetlere tutunmaları:

---

233 Kıyame, 75/23.
234 Secde, 32/11.
235 Lokman, 31/14.
236 Fecr, 89/28.
237 Mutaffifin, 83/15.
238 Mülk, 67/17.
239 Neml, 27/65.
240 Al-i İmran, 3/55.
241 Nisa, 4/157.
242 Nisa, 4/158.

Allah Teala'nın *"Rabbinin yanındaki kimseler"*[243], *"Muktedir bir melikin yanında"*[244], *"Rabbim! Benim için kendi yanında cennette bir ev bina et"*[245], *"Rabbinin yanındaki kimseler"*[246] ve *"Yanındakiler ona ibadet etmede büyüklük taslamazlar"*[247] ayetleri.

İşte bütün bunlar, onların Allah Teâlâ'ya cihet ispat etmek için Kur'an-ı Kerim'den bulup dayandıkları vecihlerin beyanıdır. Onlara göre bu ayetlerin, muhkem ayetlerden olup müteşabih ayetler olmadığının delili, sayılarının çok fazla olması ve cihete olan delâletlerinin kuvvetidir. Eğer bu ayetler müteşabihattan olsaydı, Sahabe ve Tabiîn'den bir kişi de olsa onlar hakkında konuşur tevillerini yapardı. Onlardan tek bir kişiden dahi böyle bir nakil olmadığına göre, bizler bu ayetlerin müteşabih değil de muhkem ayetler olduğunu kanaatine ulaşmaktayız.

Hadislere gelince; onlar da hayli fazladır:

Birinci hadis: Ebu Davut'un Cehmiyye ve Mu'tezîle'ye ret babında Hasan b. Muhammed b. Mu'tim'den, O, Babasından, O da Dedesinden rivayet ettiği şu hadis *"Bir Arap Hz. Peygambere gelerek şöyle dedi: Ya Rasûlallah! Nefisler (canlar) helak oldu. Aile fertleri aç kaldı. Mallar heder oldu. Rabbinden bizim için yağmur iste. Seninle Allah katında, Allah ile de senin katında şefaat istiyoruz.Rasulullah (s.a.v.),"subhanallah, subhanallah..." dedi. Rasulullah (s.a.v) Allah'ı o kadar çok tenzih etti ki Ashabının yüzünde taaccüp belirtileri oluştu. Sonra Rasulullah: Yazıklar olsun sana! Allah nedir sen bilir misin? Onun Şanı bundan yücedir. O bu şekilde kimseye şefaatte bulunmaz.Allah Teâlâ semada arşının üstündedir. Ve o şu şekilde arşın üstündedir dedi ve elini kubbe şeklinde yapıp onun üzerine işaret etti. (O sırada) Ebu'l-Ezher de binici, eğer üzerindeyken, eğerden çıkan sese işaret etti."*[248]

243 A'raf, 7/206.
244 Kamer, 54/55.
245 Tahrim, 66/11.
246 Fussılat, 41/38.
247 Enbiya, 21/19.
248 Ebu Davut, Sünnet, 18.

İkinci Hadis: Şerhu's-Sünnet Sahibi, Allah'ın rahmetinin genişliği babında Ebu Hureyre'den o da Nebi (s.a.v.)den rivayet etmiştir. *"Allah mahlukatı yarattığı zaman bir kitap yazdı. O kitap onun yanında arşın üstündedir. Onda muhakkak ki rahmetim gazabımı geçti (diye yazdı)".*[249]

Üçüncü Hadis: Sahih-i Buhari'de Ömer b. Hakem'in şöyle dediği rivayet olunmaktadır: *"Ben Rasulullah'ın yanındaydım. Ona şöyle dedim: Ya Rasulallah! Benim koyunları güden bir cariyem var. (Bir koyun kaybettiğinde) Ona gittim. Koyunu sorduğumda bana önce kurt yedi dedi. Ben de ona kızdım ve onun yüzüne tokat attım. Cariyenin dörtte biri benimdir. Onu azat edeyim mi? Rasulullah (s.a.v.) Cariyeye Allah nerede diye sordu: Göktedir dedi. Rasulullah (s.a.v.) ben kimim dedi: 'Sen Rasulullah'sın' dedi. Bunun üzerin Rasulullah (s.a.v.): Onu azat et, O müminedir, dedi."*[250] Dediler ki bu hadis, Rasulullah'ın Allah Teâlânın gökte olduğunu[251] ikrar ettiğine delalet eder. Bütün bu sözlerden makul olarak ortaya çıkan şudur: Bizler zaruretle biliriz ki her iki mevcuttan biri ya diğerinin içindedir, ya da ondan ayrıdır.

Daha önce verilen cevapta bu derinlemesine incelenmiştir. Başarı Allah'tandır.

Bu konuda akıl ve nakilden mürekkeb vecihlere gelince, onlar da iki vecihtir.

Birinci Vecih: Mirac kıssası, Mabudun yön itibariyle üstte olduğuna delalet eder. Allah için cihet görüşünü savunanlar, bu konunun ispatında bazen Allah Teâlâ'nın *"Sonra yaklaştı da tedelli etti(derken daha da yaklaştı)"*[252], *"onunla arasındaki mesafe, iki yay kadar yahut daha az kaldı"*[253] ayetleri. Bu ayetler, buradaki yaklaşınanın cihet açısından olduğuna delâlet

---

249 Buharî, Tevhid, 5,20,22,55; Müslim, Tevbe, 14,16; İbn Mâce, Zühd, 35.
250 Müslim, Mesacid, 33; Ebu Davud, Salat, 167, Eyman, 16; Neseî, Savm, 20; Dârimî, Nüzûr, 10; Muvatta, Atik 8,9; Ahmed b. Hanbel, II/291.
251 Allah Teâlâ'yı altı yön ihata etmez. O ne gökte ne yerde ne yukarda ne altta ne sağda ne solda ne kuzeyde ne günelde ne doğuda ne batıdadır. O mekan tutmaktan münezzehtir.(ç.n.)
252 Necm, 53/8
253 Necm, 53/9

eder. Sonra *"kuluna verdiği vahyi verdi"*[254] ayeti. Bu ayet, buradaki yaklaşınanın ancak Allah Teâlâ'dan olduğuna delalet eder. Bu da Allah Teâlâ'nın üst yönle muttasıf olduğuna delalet etmektedir.

İkinci Vecih: Cihet konusunda Firavun'un Kuran-ı Kerim'de geçen *"Firavun: 'Ya Haman bana bir kule yap belki ben ererim o esbaba."*[255] *"Semaların esbabına Musa'nın İlâh'ına ulaşırım' dedi"*[256] sözüne dayandılar. Sonra Musa (a.s.) Firavun'un bu sözünü reddetmedi. Dolayısıyla bu durum İlâh'ın gökte olduğuna delalet etmektedir. Bütün bunlar, onların bu babta dayandıkları ayetlerin cümlesidir.

Bu iddialara iki çeşit cevabımız vardır:

BİRİNCİSİ: Kerramiye'ye deriz ki, sizler Kur'an'ın zâhir anlamı konusunda bizlere yardım ettiniz. Her ne kadar Kur'an'ın zâhiri Allah'ın azalarının olduğuna delalet etse de kesin olarak bu azaların Allah Teâlâ'dan nefyedilmesi ve Allah Teâlâ'nın onlardan tenzih edilmesi gerekir. Alllah Teâlâ için azaların imkânsız olduğuna delalet eden kesin deliller olunca, Allah Teâlâyı azalardan tenzih etmek ve Allah'ın muradının bu zâhir manalardan başka bir şey olduğunu belirtmek kesin olarak vacip olur. Bu meselede de durum aynıdır. Bizler daha önce, kat'î aklî delillerle Allah Teâlâ'nın cihetle ve mekanla vasıflanmasının mümkün olamayacağını belirtmiştik. Durum böyle olunca, sizin tutunmuş olduğunuz bu ayetlerin zâhirlerinden Allah Teâlâ'nın muradının kendisine cihet ispat etmekten ayrı, başka bir şey olduğu kesin olur. Bu kuvvetli bir kelâm ve kesin bir susturmadır. Ancak sizin dayandığınız aklî delillerin kesin deliller olmadığını söylüyoruz. Bilakis onlar, kesinlik ifade etmeyip ihtimalli delilledir. O hâlde bizim için kaçınılmaz olan, bu delillerin açıklaması konusunda Kerramiyye ile konuşmamız ve ayetlerden Kerramiye'ye delil olabilecek ihtimalleri ortadan kaldırmamızdır.

---

254 Necm, 53/10
255 Ğafir, 40/36
256 Ğafir, 40/37

Bu yolla bizler, söz konusu aklî delillerin kat'î yakînî olanlarını açıkladığımızda Kerramiye'nin bu zevahir ile bizim serdettiğimiz aklî yakînî delillere karşı çıkmaya güç yetiremediği sabit olmaktadır. Bu, çok güçlü kelâm olmakla beraber bizler, Selef mezhebini ihtiyar ediyor ve diyoruz ki: Bizler bu kati aklî delillerle Allah Teâlâ'nın bu ayetlerden muradının Allah'a cihet ispat etmek olmadığını bildiğimizde, bundan sonra Allah Teâlâ'nın acaba bu ayetlerdeki muradı nedir? diye bir açıklama yapmamıza ihtiyaç yoktur. Bu yol, akıl zevkine göre en selim ve boş tartışmaktan kaçınmak için en isabetli yoldur.

İKİNCİSİ: Bütün bu vecihlerin her birinden tafsili olarak söz etmemizdir:

I. Allah Teâlâ'nın arşa ıstivâ ettiğine delalet eden altı ayete tutunmaları:

Biz diyoruz ki Allah Teâlâ'nın ıstivâdan muradının arşa ıstivâ (yerleşmek) şeklinde olması caiz değildir. Buna çeşitli vecihler delalet eder.

a) *"Rahman arşa ıstivâ etti"*[257] ayetinin öncesi olan *"Yeri ve yüksek gökleri yaratandan tenzil olarak indirdi"*[258] ayetini zikretmesi. Biz bu ayetin Allah Teâlâ'nın mekan ve cihettten her hangi bir şeyle kuşatılmış olmadığına delalet ettiğini daha önce açıklamıştık.

b) *"Rahman arşa ıstivâ etti"*[259] ayetinin sonrası olan *"göklerde ve yerde olan şeylerin hepsi onundur"*[260] ayeti. Bizler semayı kendisinde yükseklik ve yücelik olan şey olarak açıklamıştık. O hâlde yükseklik yönünde olan her şey semadır. Durum bu şekilde olunca *"Göklerde ve yerde olan şeylerin hepsi onundur"*[261] ayeti, yükseklik yönünde hasıl olan her şeyin

257 Tâhâ, 20/4
258 Tâhâ, 20/4
259 Bakara, 2/255
260 Bakara, 2/255
261 Bakara, 2/255

semanın içinde olmasını gerektirir. Hâl böyle olunca *"Göklerde olan şeylerin hepsi onundur"*[262] ayeti yükseklik yönünde hasıl olan her şeyin, Allah Teâlâ'nın malı ve onun kulu olduğunu gerektirir. Eğer, Allah Teâlâ yükseklik cihetiyle sınırlı olursa, onun kendi nefsine kul-köle olması gerekir ki bu muhâldır. Dolayısiyle *"Rahman arşa ıstivâ etti"* ayetinin öncesi ve sonrası Allah Teâlâ'nın cihetle ve mekânla muttasıf olmasını nefyeder. Hâl böyle olunca da *"Rahman arşa iskitiva etti"* ayetiyle muradın arşa yerleşti, anlamı olduğunu söylemek mümkün olmaz.

c) *"Rahman arşa ıstivâ etti"* ayetinin öncesi ve sonrası Allah Teâlânın kudretinin kemalini, ulûhiyyette ise azametinin yüceliğini ve tasarruflarının tam olduğunu açıklamaktadır. Çünkü *"yeri ve yüksek gökleri yaratandan tenzil olarak"*[263] ayetinin mefhumu şüphesiz Allah Teâlâ'nın kudretinin ve ulûhiyyetinin kemâlini beyan eder. *"Göklerde, yerde, ikisi arasında ve toprağın altında olanların hepsi onundur"*[264] ayeti de mülkünün ve ulûhiyyetinin kemâlini beyan eder. Durum böyle olunca *"Rahman arşa ıstivâ etti"*[265] ayeti için de yukarıda diğer ayetler hakkında söylediklerimizin aynısı söz konusu olur. Bu ayetin, öncesine ve sonrasına yabancı olan bir ayet olarak değerlendirilmesi, siyak ve sibakının dikkate alınmaması caiz değildir. Bu ayeti, Allah'ın sonradan yarattığı mahlukatın en büyüğü olan arşa tam hakimiyet şeklinde yorumlarsak, bu yorum ayetin hem öncesi hem sonrası itibariyle uygun olur. Öyleyse bu yorum daha evlâdır.

d) Arş üzerinde oturanın arşın sağ tarafındaki cüzlerinin sol tarafındaki cüzlerinden başka olması kaçınılmazdır. Bundan da O'nun kendi içinde müellef (bir araya geririlmiş parçalar) ve murekkep olması lâzım gelir. Bu ise Allah Teâlâ için muhâldir.

---

262 Bakara, 2/255
263 Tâhâ, 20/4
264 Tâhâ, 20/6
265 Tâhâ, 20/5

e) Arşta oturan eğer hareket ve intikal edebiliyorsa muhdes olur. Çünkü hareket ve sükunla illetli olan muhdestir. Eğer harekete gücü yoksa bağlanmış olur, hasta gibi olur. Hatta durum bakımından hasta ve bağlanmış olandan daha kötü olur. Çünkü hasta tek başına hareket etmeyi irade ettiği zaman, bunu yapabilir. Bağlanmış olan için de aynı şey söz konusudur. Dolayısıyla bu durum Allah Teâlâ için mümkün değildir.

f) Eğer Allah Teâlâ arşta bulunuyorsa, sair mekanlarda da bulunuyor demektir. Bu durumda onun karuzata ve pisliklere karışmış olması gerekir. Eğer böyle olmuyorsa o hâlde onun bir tarafı, bir sonu, fazlası ve eksikliği vardır ki, bütün bunlar Allah Teâlâ için muhâldir.

g) Allah Teâlâ'nın *"ve üstlerinde o gün Rabbinin arşını sekiz(melek) taşır"*[266] ayeti. Eğer arş mabutların mekanı olsaydı, arşı taşıyan melekler alemin İlâh'ını taşıyor olurlardı ki bu makul değildir. Çünkü Halık mahluku muhafaza eder ve onu korur. Mahluk Halıkı muhafaza edemez ve onu taşıyamaz. 'İlâh arşa dayanıp ona yaslanırsa, O'nu taşınır olması gerekir. Biz bunu söylemiyoruz' şeklinde bir itiraz yapılamaz. Çünkü, biz deriz ki eğer durum böyle ise, Alah Teâlâ arş üzerinde oturmuş değildir. Çünkü bir şey üzerinde oturmak ona dayanıp yaslanmakla hasıl olur. Görmüyor musun ki, biz bir cismi yere koyduğumuzda 'bu cisim yere oturdu'deriz; 'yer onun üzerine oturdu' demeyiz. Bu şundandır; o cisim yere dayanmış, yer ise ona dayanmamıştır. Dolayısıyla İlâh eğer arşa yaslanmış değilse onun üzerine oturmuş da değildir. Bu takdirde onların, ayetin zâhirini terk etmeleri gerekir. Ayetin zâhirini terk ettikleri zaman da ayet hüccet olmaktan çıkar.

ğ) Allah Teâlâ var iken ne arş ne de her hangi bir mekân vardı. 'O daha önce böyle iken, mahlukatı yarattıktan sonra arşa yerleşti' denilemez. Çünkü, O'nun buna ihtiyacı olsaydı,

---

266 Hakka, 69/17.

bu ihtiyaç evvelden olurdu. Halbuki, âyette, *"Bundan sonra arş üzerine istivâ etti"* denilmiştir. *"Bundan sonra"* sözü ise evvelce olmayan bir şeyi, gecikmeyi ifade eder.

h) *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[267] *"Nerede olursanız o sizinle beraberdir."*[268] *"Gökte ve yerde İlâh o dur"*[269] ayetleri, Allah Teâlâ'nın arş üzerinde yerleşmiş olduğunu nefyeder. Gerçek anlamından uzaklaşarak zâhiri anlamlarına tutunmaları, onlar için aksi durumdan daha evlâ olmamıştır.

ı) Bizim daha önce zikrettiğimiz kesin aklî deliller, Allah Teâlâ'nın cihetten herhangi bir şeyle muttasıf olduğunu geçersiz kılmaktadır. Bu husus bu şeklide sabit olunca ıstivâdan muradın yerleşme olmadığı zâhir olur. Dolayısıyla ayetten muradın istilâ etme, kahretme, kudretinin nüfuzu ve İlâhi hükümlerin cereyan etmesi şeklinde olması gerekir. Bu anlam, dil kuralları açısından da doğrudur. Şair şöyle demiştir:

Bişr Irak'ı ıstivâ etti.
Kılıç ve kan dökmeden.

Burada şair tarafından ıstivâ, istîlâ anlamında kullanılmıştır. Bu anlamı vermemize neden olan husus, Allah Teâlâ'nın Kuran-ı Kerim'i dil bilimcilerin örf ve adetlerine göre inzal etmiş olmasıdır. Görmez misin, Allah Teâlâ'nın söylediklerini: *"O da onları aldatıyor"*[270], *"Bu ona daha kolaydır"*[271], *"Hile yaptılar Allah da (onlara) hile yaptı"*[272]ve *"Allah onlarla istihza ediyor"*[273]. Bütün bu ayetlerde anlatılmak istenen, Allah Teâlâ'nın, aldatanlara, hile yapanlara ve alay edenlere onların muameleleriyle muamelede bulunmasıdır. Keza buradaki arşa ıstivâdan murat, mülk ve melekûtun durumlarını idare etmektir. Bunun örneği şöyledir: Kıyam kelimesinin aslî anla-

---

267 Kâf, 50/16
268 Hadid, 57/4.
269 Zuhruf, 43/84.
270 Nisa, 4/142.
271 Rum, 30/27.
272 Âl-i İmran, 3/54.
273 Bakara, 2/15.

mı doğrulmak dikilmektir. Daha sonra, 'O işleri yürütmeye başladı' denildiği gibi kıyam kelimesi bir işe başlamak anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki vecihler bakımından bu tevil doğru değildir denilirse:

İstîlâ aczden kurtulup galebe çalmaktan ibarettir. Bu da Alllah Teâlâ hakkında muhâldir.

Bir kişinin diğer birisiyle bir çekişmesi söz konusu olup da onunla çekişmeye girdiğinde 'falanca adam şu adamı istîlâ etti' dinilir. Fakat bu durum, Allah Teâlâ için muhâldir.

İstîlâ edilen kişi, istila edilmeden önce mevcut ise o zaman 'falan şahıs şunu istilâ etti' denilir. Bu durum yine Allah Teâlâ hakkında muhâldir. Çünkü arş, hadis olup Allah tarafından yaratılmıştır.

Bu anlamıyla istîlâ, bütün mahlukata nisbetle hasıl olur. Yani istila bütün mahlukatı kapsar. O hâlde arşı zikredip onu tahsis etmenin bir faydası yoktur.

Bütün bu vecihlere cevap, istîlâdan kastımız mücadeleden, muarazadan ve müdafaadan hâli, tam kamil olan kudrettir. Bu takdire göre, bütün bu itirazlar büsbütün ortadan kalkar. Arşın tahsis edilmesine gelince onda da iki vecih vardır:

Birincisi: Arş, yaratılmışların en büyüğüdür. Bu sebeple *"O, büyük arşın sahibidir"*[274] ayetinde, onu zikredip tahsis ettiği gibi onu zikredip tahsis etmiştir.

İkincisi: İmam Gazâlî, kendi kitabı "İlcâmu'l-Avam"da şöyle demiştir: Bu tahsissin sebebi şudur: Allah Teâlâ bütün alemde tasarrufta bulunur. Gökten yere kadar işleri arş vasıtasıyla düzenler. Çünkü nakkaş örneğinde olduğu gibi, Allah Teâlâ da bir varlığın şeklini arşta yaratmadan onu (kevni) alemde yaratmaz. Bir mühendis de binanın şeklini zihninde tahayyül etmedikçe onu kağıda dökmez. Hatta o binanın şeklini, kalbi vasıtasıyla beyninde tahayyül etmedikçe onun şek-

274 Tevbe, 9/129.

lini hariçte oluşturmaz. Beyin, kendi aleminin işi olan düzenleyicilik vasfıyla ruhu idare eder. Aynen bu şekilde Allah Teâlâ arş vasıtasıyla alemin işlerini düzenler.

Bu söz, Felsefecilerin usullerine göre bina edilmiştir. Onların usulleri ise şu şekildedir: Bari Teâlâ, akla tesir eder; akıl, ulvî alemin işleyişine tesir eder; ulvî alemin tedbiri de suflî aleme tesir eder. Biz mantık kitaplarında bunun hakkında konuşmuştuk.

II. Fevkiyetin (yükseklik) zikredildiği ayetlere dayanmaları: Buna verilecek cevab şudur: "*Fevk*" lafzı, derecede ve kudrettedir. Allah Teâlâ Kur'an'da "*Ve her ilim sahibinin üstünde bir âlim vardır*"[275], "*Muhakkak biz onların üstünde kahiriz*"[276] ve "*Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir*"[277] diye buyurmuştur. Bütün bu ayetlerdeki fevkiyetten murat, kahr ve kudrettir. Allah Teâlâ yine Kur'an'da "*sinek ve onun fevki*"[278] buyurmuştur. Yani küçüklük ve hakirlik sıfatlarında sinekten daha ziyade olan anlamındadır. Sinekten daha küçük daha hakir demektir. Fevk lafzının, hem cihet anlamındaki fevk, hem de rütbe ve derece anlamındaki fevk olma olasılığı varsa, yani her iki anlama gelme ihtimali bulunuyorsa niçin o, sadece cihet anlamındaki "*fevk*"e hamledilsin. Buradaki "*fevk*"ten muradın kudret ve saltanat olduğuna delalet eden çeşitli vecihler mevcuttur:

Birincisi: "*Kulların fevkinde kahir olan odur*"[279] ayitinde geçen fevkiyet, kahretmekle bağlantılı olan, kudret ve güç anlamında olan fevkiyettir. Yoksa cihet anlamında fevkiyet değildir. Çünkü bekçi bazen cihet bakımından sultanın üstünde olabilir; fakat 'bekçi sultanın üstündedir' denilmez.

İkincisi: Allah Teâlâ kendisinin kullarıyla birlikte olduğunu zikretmiştir: "*Muhakkak Allah sakınan ve iyilik yapan insanlarla beraberdir*"[280], "*Muhakkak Allah sabredenlerle beraber-*

275 Yusuf, 12/26.
276 A'raf, 7/127.
277 Fetih, 48/10.
278 Bakara, 2/26.
279 Enam, 6/18.
280 Nahl, 16/28

dir."[281], *"Nerede olursanız o sizinle beraberdir."*[282], *"Biz ona şah damarından daha yakınız"*[283], *"Kullarım benden sana sorarlarsa muhakkak ben yakınım."*[284]ve *"Üç kişinin gizli konuştuğu yerde mutlaka dördüncüsü odur"*[285] bütün bu ayetlerde geçen maiyyet (birliktelik) lafzını, ilim, hıfz (koruma) ve önem verme anlamlarına hamletmek caiz ise zikrettiğimiz ayetlerde fevkiyet lafzını kahretmek, kudret ve saltanat anlamlarına hamletmek neden caiz olmasın!

Üçüncüsü: Cihet belirtmek için ifade edilen fevkiyet, medh sıfatı değildir. Yani bu şekilde bir kullanım, öğmek için olamaz. Çünkü bu fevkiyet cihet ve mekân için aynen ve bizatihi hasıl olur. Mütemekkin (oturan) için de bir mekan olur. Eğer bu cihet anlamındaki fevkiyet, medhin bir sıfatı olursa, o hâlde cihetin Allah'tan daha efdal daha mükemmel olması gerekir. Halbuki kudret, Allah Teâlâdan daha faziletli daha mükemmeldir, dememiz gerekmez. Çünkü biz deriz ki kudret, kadirin sıfatı ve kendisinin dışındakilerde bulunması mümteni' olan mekan ve cihetin hilafınadır. Çünkü kadir olan, mümkine ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla mükemmellik ve fazilet, ancak kudret ve saltanat anlamındaki fevkiyet ile hasıl olur ki, ayetlerin kudret anlamındaki fevkiyet üzerine hamledilmeleri daha evlâ olur. Allah Teâlâ'nın meleklerin nitelikleri konusundaki *"fevklerine (üzerlerine) hâkim olan Rablerinden korkarlar"*[286] ayetinin cevabı ise şu şekildedir: *"fevklerinden"*[287] kelimesinin *"korkarlar"* fiilinin sılası (yan cümlesi) olma ihtimali vardır. Yani anlam *"fevklerinden (dolayı) Allah'tan korkarlar"* şeklinde olur. Sebebi ise azabın üst yönden üzerlerine ineceğinden korkmalarıdır.

---

281 Bakara,2 /53
282 Hadid, 57/4
283 Kaf, 50/16
284 Bakara, 2/186
285 Mücadele, 58/7
286 Nahl, 16/56
287 Nahl, 16/56

III. Cihet olması sebibyle ayetlerde geçen ulvî (yükseklik) kelimesine tutunmaları: Bu kelime de bazen güç ve kudretteki ulvîlik olarak kullanılır. Çünkü 'sultan başkalarından daha ulvîdir ve sultanların emirlerini en ulvî divan yazar, onların emirleri en ulvî emirdir' denilir. Onların meclislerine de en ulvî meclis denilir. Bütün bunlardan murat, kahr ve kudret anlamındaki ulvîliktir. Yoksa mekan ve cihet değildir. Yine Allah Teâlâ Kur'an'da Hz. Musa'ya *"Korkma muhakkak sen en ulvîsin (üstünsün)"*[288], *"gevşemeyin üzülmeyin, ulvî olan sizsiniz."*[289], *"Halbuki Allah'ın kelimesi, en ulvî olan odur"*[290] Firavun da *"ben sizin en ulvî Rabbinizim"*[291] demiştir. Bu yerlerdeki ulvîlik, kudret anlamında ve kudret bakımından ulvîliktir. Yoksa cihet bakımından ulvîlik değildir.

Kastedilenin zikrettiğimiz anlamda olduğuna delalet eden çeşitli vecihler vardır:

Birincisi: Allah Teâlâ *"Yüce Rabi'nin ismini tesbih et"*[292] demiştir. Allah Teâlâ bu ayetle kendisi dışındaki tüm şeylerden yüce olduğuna hükmeder. Cihet de onun dışında bir şey olduğuna göre, Allah Teâlâ'nın zatının cihetten daha yüce olması gerekir. Cihetten daha ulvî olanın, cihet açısından ulvî olması, cihetçe yüksekte olması mümkün değildir. Dolayısıyla onun ulvîliğinin cihetçe değil de zatı itibariyle olduğu ortaya çıkmış olur. *"Yüce Rabbinin ismi ile tesbih et"*[293] ayetinin kapsamına girmesi için, 'cihet mevcut olan bir şey değildir' denilemez. Çünkü biz diyoruz ki, daha önce aklî deliller babında onun mevcut olan bir durum olmasının gerekli olduğunu açıklamıştık.

İkincisi: Eğer Allah Teâlâ üst yönde olursa; ya üst yönde onun için bir nihayet vardır ya da bu üst yönde onun için bir nihayet yoktur. Eğer birincisi olursa, eşyadan daha yüksekte

---

288 Tâhâ, 20/68
289 Al-i İmran, 3/139
290 Tevbe, 9/40
291 Naziat, 79/24
292 A'lâ, 87/1
293 A'lâ, 87/1

olamaz. Çünkü onun üstünde olan, hiçbir şeyin olmadığı boş mekanlar, ondan daha yüksekte olur. Ayrıca kendisi cisimleri bütün mekanlarda yaratmaya da kadirdir. Dolayısıyla kendisinin üstünde olan bu boş mekanlarda da bir alem yaratamaya kadridir. Bu takdire göre yarattığı bu alem, ondan daha ulvî, cihet bakımından da daha yüksekte olur.

Üçüncüsü: Üst yönden sınırlı olduğu zaman, onun üstünde başka bir cüz olur. Üstünde başka bir şey olan her şey, mevcudatın en yüksekte olanı olamaz. Dolayısıyla bizim zikrettiğimizle, cihet tutma özelliği bulunan her şeyin, mevcudatın en yüksekte olanın niteliğini taşımasının mümkün olamayacağı ortaya çıkmış olmaktadır. Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'nın yüksekliğinin ne cihet ne de yönle olduğu anlaşılır ki, ararnan da budur.

IV. Yükselme kelimesini kapsayan aşağıdaki ayetlere tutunmaları: *"O gökten yere işleri düzenler. Sonra da o işler ona yükselir."*[294], *"Mearicin (derece ve makamların) sahibi"*[295], *"Melekler ve ruh ona yükselir."*[296]

Bu ayetlerin izahı: Mearic, mi'racın çoğulu olup yükselinen yer, asansör anlamındadır. Allah Teâlâ'nın *"...ve üzerlerinde çıkacakları miraclar"*[297] ayeti, bu babtandır. Bu ayetlerde zikredilen mearicin her hangi bir şey için, mearic olduğu konusunda bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bu babta onların hüccetleri geçersiz olmaktadır. Belki bu mearicin; Allah Teâlânın nimetleri için bir makam ve derece olması, yahut meleklerin, yahut da sevap ehlinin makam ve derecesi olması caizdir.

Allah Teâlâ'nın *"Melekler ve ruh ona yükselir"* sözüne gelince : Biz deriz ki *"ila"* harfi cerinden murat, ayette geçen *"ileyhi "* anlamı değil *"ila muradihi"*(onun muradına) anlamıdır. Örneği ise Allah Teâlâ'nın *"...ve emir bütünüyle ona irca olu-*

---

294 Secde, 32/5
295 Mearic, 70/3
296 Mearic, 70/4
297 Zuhruf, 43/33

nur"[298] ayetidir. Murat ise sevap ehlinin sevabının izzet ve keramet menzillerine ulaşmalarıdır. Tıpkı Hz. İbrahim'in şu sözünde olduğu gibi: *"Ben Rabbime gidiyorum o bana yolunu gösterir."*[299] Bu, sevap yurdunun çoğu yaratılmışlara oranla, en yüce ve en yüksek makam olmasıdır.

V. *"İnzal"* ve *"tenzil"* lafızlarına tutunmaları: Bunlara verilen cevaba gelince; rakip mezhep, Kur'an'ın harfler ve seslerden müteşekkil olduğunu, onların intikallerinin ise muhal olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla inzal ve tenzil lafızlarının onlara verilmesi, ittifakla mecazî anlamdadır. Onların dediği anlamda bu kelimelere tutunmak caiz değildir. Fiil bazen, tıpkı mübaşire izafe edildiği gibi, emredene izafe edilir. Görmez misin Allah Teâlâ ruhların kabzedilmesini kendi nefsine izafe etmiş ve şöyle demiştir: *"Allah nefisleri ecelleri gelince kabzeder."*[300] Sonra ölümü Azrail'e de izafe etmiştir: *"de ki size vekil kılınmış olan Melekü'l-Mevt canınızı alacak"*[301] Ayrıca ölümü (diğer)meleklere izafe etmiş ve şöyle demiştir: *"Ta ki sizden birine ölüm geldiğinde elçilerimiz onun canını alır"*[302] Yine şöyle buyurur: *"Yanlarında bulunan elçilerimiz, her yaptıklarını yazarlar."*[303] Sonra da şöyle buyurur: *"Muhakkak biz onu yazarız"*[304] Yine Allah Teâlâ şöyle buyurur: *"Allah'a eziyet edenler"*[305] yani Allah'ın dostlarına (eziyet edenler). Sonra şöyle buyurur: *"Bizi gazaplandırdıkları zaman"*[306] yani dostlarımızı (gazaplandırdıkları zaman). *"Allah'ı kandırıyorlar"*[307] yani Peygamberini ve Müminleri (kandırnıyorlar).

Başarı Allah'tandır.

---

298 Hud, 11/123
299 Saffat, 37/99
300 Zümer, 39/42
301 Secde, 32/11
302 Enam, 6/61
303 Zuhruf, 43/80
304 Enbiya, 21/94
305 Ahzab, 33/57
306 Zuhruf, 43/55
307 Bakara, 2/9

VI. Allah Teâlâ hakkında Kur'an'da *"Rablerine bakarlar"*[308] ayetinde geçen *"e"*,*"a"* anlamı veren *"ila"* harfi cerine tutunmaları: Bir şeye bakmak onu görmeyi gerektirir. Bu sebeple bakmaktan muradın sebebin sonuç üzerine ıtlakı yoluyla ru'yet (görme) olması caiz olur. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da Hz. İbrahim'den naklettiği *"Ben Rabbime gidiyorum. O bana yolumu gösterir"*[309] sözünden de murat, cihet itibariyle yakınlık değildir.

Allah en iyisini bilendir.

VII. *"Gökte olandan emin mi oldunuz?"*[310] ayetine tutunmaları: Bunun cevabı ise bu ayeti zâhirine göre anlamının mümkün olamayacağı şeklindedir. Buna şu iki vecih delalet etmektedir[311]:

Birincisi: Allah Teâlâ Kur'an'da *"Gökteki İlâh da yerdeki İlâh da o dur"*[312] demiştir. Bu, Allah'ın varlığının gökte ve yerde olmasının anlam bakımından bir olduğunu gerektirir. Lâkin onun yerdeki varlığı, istikrar (yerleşme) anlamında değildir. Bundan hareketle onun varlığının gökte olması orada da istikrar etmediğini gerektirir. O hâlde neden *"yoksa gökte olandan emin mi oldunuz?"*[313] ayetinden murat, gökte olan melekler olmasın. Çünkü ayette gökte olanın İlâh mı melekler mi olduğuna delalet eden herhangi bir husus yoktur. Şüphe yok ki melekler, kâfirlerin ve fasıkların düşmanlarıdır. Durum böyle iken muradın 'yoksa O'nun gökyüzündeki mülkünden emin mi oldunuz' şeklinde olması niçin caiz olmasın? Ayette gökyüzü zikredilmiştir. Çünkü gök yüzü, şanı itibariyle yere nispetle daha yücedir.

VIII. Hicap (örtü) lafzına Tutunmaları: Onun da cevabı şöyledir: Hicaptan muradın ru'yetin olamayacağı, ru'yetin gerçekleşemeyeceği şeklinde bir tevil neden caiz olmasın. Çünkü örtü, görmeyi engelleyen unsurlardan biridir. Hicab

---

308 Kıyame, 75/23
309 Saffat, 37/99
310 Mülk, 67/16
311 Metinde iki vecihten bahsedilmekte ancak bir vecih açıklanmakadır.(ç.n)
312 Zuhruf, 43/84
313 Mülk, 67/16

lafzının, görünmeyi engellemeye hamledilmesi, musebbibin adının musebbebe verilmesi babındandır.

IX. Allah Teâlâ'nın *"Bilakis Allah, onu kendisine yükseltti"*[314], *"amel-i salih ona yükselir"*[315] ayetlerinde olduğu gibi, *"ref"* (yükseltme kaldırma) lafızlarını kapsayan ayetlere tutunmaları: Bunlara verilen cevaba gelince; tıpkı melik, bir kişiyi yükselttiğinde 'onu bu mevkiden daha yüksek bir mevkiye yükseltti' denilmesinin güzel olması gibi, Allah Teâlâ, O'nu (İsa) ikram edilen mekana, yahut başka bir mekana yükselttiği zaman, mecaz yoluyla 'onu kendine yükseltti' denilmesi uygun olmaktadır. Allah Teâlâ'nın *"önde olanlar da öncüdürler"*[316]ve *"işte onlar da yaklaştırılanlardır"*[317] ayetleri de bu babtandır.

X. *"İndiyyet"* (yanındalık, birliktelik) lafzını kapsayan ayetlere tutunmaları: İndiyetten muradın mekan itibariyle bir indiyet olması caiz değildir. Bilakis ondan murat şereftir. Bunun delili ise Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan naklettiği şu kutsi hadislerdir: *"Ben, benim için kalbi kırılanların yanındayım." "Ben kulumun benim hakkımdaki zannıyla beraberim."* Bu hadisler delil açısından daha kuvvetlidir. Çünkü onların zikrettikleri deliller, meleklerin Allah Teâlâ'nın yanında olduğuna delalet etmektedir. *"Şüphesiz ki ona yanımda bir yakınlık vardır."*[318] Burada yakınlıktan murat cihet açısından değildir. İşte bunlar Allah için ciheti ispat etme konusunda Kur'an'dan tutundukları vecihlere verilen cevaplardır.

Başarı Allah'tandır.

Tutundukları hadislere gelince -ki bu haberler daha önce geçmişti- onlar hakkında şöyle deriz:

Birinci Haber: Bu haberi başka bir vecih üzerine rivayet edenlerden biri, Hz. Peygamberin (s.a.v.): *"Elini kubbe şeklinde yapıp şu şekilde arşını semavatın üzerine koydu"*[319] dediğini

---

314 Nisa, 4/158
315 Fatır, 35/10
316 Vakıa, 56/10
317 Vakıa, 56/11
318 Sâd, 38/40
319 Müslim, Mesacid, 33; Ebu Davud, Salat, 167, Eyman, 16; Neseî, Savm, 20; Darimî, Nüzur, 10; Muvatta, Atik 8,9; Ahmed b. Hanbel, II/291.

söylemiştir. Bizler bu rivayeti, bu vecih üzerine yüklediğimizde, elbette haberde problem kalmaz. Bu kelâmdan maksat, soranın idrakini yaklaştıracak şekilde konuyu yakınlaştırarak ve öğreterek, idrak edeceği bir şekilde Allah'ın azametini açıklamaktır. Hz. Peygamber'in "*onu gıcırdatır*" sözünün anlamı ise şudur: Arş Allah'ın celalinden ve azametinden dolayı aciz kalır, gıcırdar ve ses çıkarır. Çünkü binicinin bindiği eğerin gıcırdaması, üzerinde olanın kuvvetinden ve onu taşımasındaki acizliğinden kaynaklanır.

Hz. Peygamber, arşın göklerin üzerine kurulması ve gıcırdaması sözleriyle Allah Teâlâ'nın büyüklüğünü ve arşının yüksekliğini, muhatabının zihin seviyesine indirmiş ve ona Allah Teâlâ'nın maklukatından her hangi birisine benzetilemeyecek kadar büyük ve yüksek olduğunu öğretmek istemiştir. Ben diyorum ki hadisin zâhir manası, Allah Teâlâ'nın kuvvetinin sınırlı olduğuna delâlet ediyor. Çünkü böyle olmasa, gıcırdama olmaz. Gıcırdama, sınırlı bir kuvvetinin tazyikinden hâsıl olan bir sonuçtur. İşte, bu mana da dâhil olmak üzere, hadisin lafzında ulûhiyyetle bağdaşmayan manalar vardır. Bundan anlıyoruz ki hadisin lafzını zâhir manasından kaydırmak ve ona daha uygun bir mana yüklemek kaçınılmazdır.

İkinci Haber: "*Allah mahlukatı yarattığı zaman bir kitap yazdı; o kitap arşın üstünde onun yanındadır.*"[320] Bunun cevabı daha önce Kur'an'da zikri geçen "*yanında olmak*" lafzına verilen cevabın aynısıdır.

Üçüncü Haber: Onun cevabı şudur: "*Nerede*" lafzı mekanı sormak için kullanıldığı gibi bazen seviye ve derece için de kullanılır. Umulur ki sual seviye için olmuştur da Hz. Peygamber onunla göğe işaret etmiştir. Yani gök mertebe bakımından gerçekten yüksektir. Peki (Hz. Peygamber,) niçin bu kadın için sadece bu işaretle iktifa etti? Çünkü onun aklı kısa fehmi ise kıt idi.[321] Bu cevabın, onların tutundukları ikinci habere cevap ol-

---

320 Buharî, Tevhid, 15,20,22,55;Müslım, Tevbe, 14,16;İbn Mâce, Zühd, 35.

321 Bu durum, bütün kadınlara şamıl kılınamaz; bu yargı ya bu kadına has özel bir yargıdır veya Râzî, kadınlar hakkında o dönemde yaygın olan anlayışının etkisi altınada kalarak bunu söylemiş olabilir.(ç.n.)

ması da uygundur. İkinci haberde kullanılan *"inde"* (yanında) lafzı seviye ve dereceyi beyan için zikredilmektedir.

Miraç kıssasından maksat ise tıpkı Hz İbrahim (a.s.) de olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın ulvî ve süflî alemde bulunan çeşitli mahlukatındaki delillerin daha fazlasını Hz Peygamber'e göstermek istemtiş; böylelikle onun nefsinin daha mutmain, daha güçlü ve daha mükemmel olmasını dilemiştir.

"Sonra yaklaştı ve sarktı"[322], *"Onunla arasındaki mesafe iki yay kadar yahut ta daha az kaldı"*[323] ayetlerinin anlamlarına gelince; bunda da farklı vecihler vardır:

Birincisi: Bu yaklaşma, tıpkı Allah Teâlâ'nın *"Kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir zira' yaklaşırım"* kutsi hadisinde belirtildiği gibi, derece seviye ve keramet itibariyledir.

İkincisi: *"Sonra yaklaştı ve sarktı"* ayetinin anlamı, Cibril (a.s.) Muhammed (a.s.)'e yaklaştı anlamındadır. Bunun delili, Allah Teâlâ'nın başka bir ayetidir: *"And olsun o Cebrail'i ufukta gördü."*[324] Sonra Cibril (a.s.) Muhammed (a.s.)'e yaklaştığında Allah Teâlâ'dan ona vahiy ulaştı. Bundan dolayı Allah Teâlâ *"kuluna verdiği vahyi verdi"*[325] demiştir. Kur'an'da geçen Firavun'un *"Ey Haman! Bana bir kule yap"*[326] sözüne tutunmalarına verilen cevap da şöyledir: Bu söz Firavun'a aittir. Firavun ise Hz. Musa'ya muhaliftir. Hz. Musa *"Rab göktedir"* dememiş, bilakis o göğün Rabbi demiştir. Hem sonra Firavun'un düşüncesinde Rabbin gökte yerleşik olduğuna dair bir zan vardı. Firavun, Rabbin gökte olduğunu zannediyordu.

Başarı Allah'tandır.



322 Necm, 53/8
323 Necm, 53/9
324 Tekvir, 81/23
325 Necm, 53/10
326 Ğafir, 40/36

OTUZUNCU KISIM

AHAD HADİSLER MESELESİ İLE İLGİLİ GENEL GÖRÜŞLER HAKKINDADIR



Biz diyoruz ki marifetullah konusunda *"haber-i vahid"*e tutunmak caiz değildir. Buna çeşitli vecihler delalet eder:

Birincisi: Ahad Haberler zan ifade ederler. Allah'ı ve sıfatlarını bilme konusunda onlara tutunmak caiz değildir. Neden ahad hadisler zan ifade eder diyoruz? Çünkü bizler Ravilerin hatadan korunmuş olduklarına inanmıyoruz. Öyleki Rafizîler sadece Hz. Ali'nin masumiyeti konusunda ittifak ettikleri zaman, bu Raviler onları tekfir ettiler. Söz Hz. Ali'nin ismeti konusunda olunca, onlar, Hz. Ali'nin masum olduğunu söyleyenlerin tekfir edilmesi gerektiğini savundular. Bu durumda Rafiziler tekfir edilirken diğer Ravilerin ismeti nasıl mümkün olur. Raviler masum olmayınca hata yapmış ve yalan söylemiş olmaları mümkündür. O hâlde onların doğruluğu, bilinen bir durum olmayıp zan ifade eder. Dolayısıyla haber-i vahid, zan ifade ettiğinden, ona tutunmak aşağıdaki ayetler açısından da caiz değildir: *"Zan ise şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez."*[327] Kâfirlerin nitelikleri hakkında da *"Onlar sadece zanna tabi oluyorlar"*[328], *"Bir de hiç bilmediğin bir şeyin arkasına düşme"*[329] ve *"(Şeytan) Allah'a karşı bilmediğiniz şeyler söylemenizi ister"*[330] Bu genellemelerle ortaya çıkan sonuç şudur: Furuat konularında ahat haberlerle amel edilebilir; çünkü onlarda matlup olan zandır. Fakat usul (akaid) meselelerinde şüpheden uzak delillere tutunmak gerekir.

Haşvîyye, müteşabih ayetlerin tevili ile iştiğal etmenin caiz olmadığını, çünkü tevilin zan ifade ettiğini, Kur'an'a göre

---

327 Necm, 53/28
328 Necm, 53/28
329 Yasin, 36/36
330 Bakara, 2/169

de zanna tabi olmanın caiz olmadığını söyler. Bununla birlikte onlar, Allah'ın zatı ve sıfatlarını kat'î ve yakinîlikten son derece uzak olan âhad haberlerle açıklarlar. Halbuki zannî yolla Kur'an ayetlerini tefsir etmeyi caiz görmediklerine göre, onların Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda zayıf rivayetlere dayananları eleştirmeleri daha evlâ olur.

İkincisi: Mertebe ve derece bakımından ravi nesillerinin en yüceleri, makam bakımından en yüksekleri Sahabedir. Böyle olmakla birlikte onların rivayetlerinin de kesinlik ifade etmediğini biliyoruz. Delili ise aynı zamanda Muhaddis olan bazı Sahabelerin birbirlerini eleştirmeleri, birbirlerine karşı çıkmaları, kötü söz söylemeleri ve kendilerine nispet edilmesi uygun olmayan şeyler rivayet etmiş olmalarıdır. Nitekim Hz. Ömer'in Hz. Halid b. Velid'i eleştirdiği, İbn Mes'ûd ve Ebu Zer'ın Hz. Osman'ı aşırı bir şekilde eleştirdikleri, yine Hz. Ayşe'nin Hz. Osman'ı aşırı bir şekilde eleştirdiği meşhur değil midir? Hz. Ömer, Hz. Osman'ın çıkar amacıyla akrabalarıyla ittifak ettiğini Hz. Talha ve Hz. Zubeyr hakkında da bu meyanda benzer şeyler söylememiş midir? Hz. Ali kerremalluhu vecheh, bir gün, Ebu Hureyre: *"Dostum Ebu'l-Kasım bana haber verdi"* sözünu işittiğinde, Hz. Ali'nin ona: Ne zaman halilin(dostun) oldu? dememiş midir? Hz. Ömer, Ebu Hureyre'yi çok hadis rivayet etmekten men' etmemiş midir? İbn Abbas Ebu Said'in kan dökme hadisini ve Ebu Hureyre'nin ellerin yıkanması konusundaki hadisini eleştirmemiş midir? Ebu Hureyre *"Kim cünüp olarak sabahlarsa ona oruç yoktur"* haberini rivayet ettiğinde eleştirilmemiş midir? İbn Ömer *"Ölü, ev halkının ona ağlamasından dolayı azab görür"* haberini rivayet ettiğinde Hz. Aişe (ra) Allah Teâlâ'nın *"Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez"*[331] ayetiyle karşı çıkmamış mıdır? Sahabe, Fatıma binti Kays'ın bir haberini eleştirip *"Biz Rabbimizin Kitabını, Peygamberimizin sünnetini, doğru mu yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının haberinden dolayı terk etmeyiz"* dememiş midir? Hz. Ömer, istîzan haberinde Ebu Musa el-Eş'arî'den şahit istemiş ve ona işi zorlaştır-

331 Fatır, 35/18

mamış mıdır? Hz. Ali (r.a.) ravilere yemin ettirmemiş midir? Yine Hz Ali bazı olaylarda Hz. Ömer'e *"Onların sana yaklaşmaları seni aldatmak içindir"* dememiş midir? Hadis kitaplarını mütalâ ettiğiniz zaman, bu türden sayılmayacak kadar çok şeyler bulursunuz. Bu husus böylece belli olunca, biz deriz ki, eleştiren eğer doğru söylüyorsa, eleştiri eleştirilene döner; yok eğer eleştiren yalan söylüyorsa, eleştiri kendisine döner. Sonuçta hangisi olursa olsun, bunlardan birinin eleştirilmesinin haklılığı kesinlik kazanmış olur. Ancak biz yine deriz ki, Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de Sahabeyi genel olarak övmüştür. Bu da onlar hakkında doğru zannı ifade eder. Bu tercihten dolayı şeriatın furûunda(fıkıhta) onların rivayetlerini kabul ederiz. Ancak Allah'ın zatı ve sıfatları konusunu, bu zayıf rivayetler üzerine bina etmek nasıl mümkün olur?!

Üçüncüsü: Mülhidlerden bir grubun, yalan haberler vaz' ettikleri ve geçerlilik kazandırmak maksadıyla muhaddisler arasında bunları kurnazca yaymaya çalıştıkları, ümmet arasında bilinen bir gerçektir. Muhaddisler, selim kalb sahibi olmalarından dolayı o haberleri tanıyamayıp kabul etmişlerdir. Allah'ı sıfatlandırma konusunda, ulûhiyyet inancını yaralayan ve rububiyyeti iptal eden anlayıştan daha çirkin hangi kötülük olabilir? Bu tür haberlerin mevzu'/uydurma olduğuna kesin olarak inanmak gerekir.

Buharî ve Müslime gelince; elbette onlar ğaybı bilmiyorlardı. Bilakis onlar da içtihat ediyor ve takatları ölçüsünde hadisleri kavramaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in zamanından bizim yaşadığımız zamana kadar vaki olmuş olayları bildikleri inancına gelince; bunu akıllı hiçbir kimse söylemez. Sonuç olarak bizler onlar hakkında ve kendilerinden rivayette bulundukları kimseler hakkında hüsnü zanda bulunuyoruz. Bununla birlikte isnadının Hz. Peygamber'e dayandırılması mümkün olmayacak kadar hata ve yanlış içeren bir haberi gördüğümüz zaman, bu haberin, mulhidler tarafından uydurulup, muhaddisler arasında yayılan haberlerden olduğu hükmüne varırız.

Dördüncüsü: Bu Muhaddisler rivayetleri en az illetle tahriç etmeye çalışıyorlardı. Hâl böyleyken rivayetleri sahih olup Hz. Ali'ye sevgi meylinde bulunan kimse, onların yanında Rafizî sayılıp rivayetleri onlar tarafından kabul edilmemektedir. Mabed el-Cühenî, kader hakkında konuştu diye rivayetleri kabul edilmemiştir. Halbuki muhaddislerden hiç bir kimse, Mabed'in ulûhiyyeti ve rububiyeti iptal edecek şeylerle Allah Teâlâ'yı vasf ettiğini söylememiştir. Bununla birlikte onun rivayetleri kabul olunmamıştır. Bu ise şaşılacak şeylerdendir.

Beşincisi: Rasulullah (s.a.v.)'dan bu haberleri duyanlar, bunları Rasulullah (s.a.v.)ın söylediği lafızlarla yazmamışlar, bilâkis ilim meclislerinde bir şeyler işitmiş yirmi veya daha fazla yıl geçtikten sonra işittikleri şeyleri rivayet etmişlerdir. Her kim bir mecliste konuşulanları tek bir defa dinler de yirmi otuz yıl sonra onları rivayet ederse, işittiği lafızların aynısıyla onları rivayet etmesi mümkün değildir. Bu, zaruri olarak bilinen gerçeklerdendir. Durum böyle olunca, bu lafızlardan herhangi birinde bile, bunun Rasulullah (s.a.v.)'ın lafızlarından olmadığı, bilakis bunların ravilerin lafızlarıyla belirlendiği, kesin olarak ortaya çıkar. Hâl böyleyken nasıl olur da bir ravinin ilim meclisinde cereyan eden şeyleri yazdığı kesin kabul edilebilir? İlim meclisinde bir söz işiten biri, yazmadığı veya her gün tekrar etmediği hâlde o sözü yirmi otuz yıl sonra hatırlamaya kalkışırsa, o kişinin işittiği o kelâmdan çok şey unutacağı ya da o sözün nazmını, tertibini ve terkibini karıştıracağı açıktır.

Bu ihtimaller varken, Allah Teâlâ'nın zatını ve sıfatlarını bilme konusunda bu tür haberlere tutunmak nasıl doğru olur? Bu konuda söylenecek söz çoktur. Söz uzadıkça uzar. Ancak dinin usûlü (inanç esasları) konusunda bu haberlere tutunmanın caiz olmayacağına dair yapmış olduğumuz açıklamanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Başarı Allah'tandır.



OTUZ BİRİNCİ KISIM

AKLÎ BURHANLAR, NASSLARIN ZAHİRİ MANALARIYLA ÇELİŞTİĞİNDE NASIL BİR METOT İZLENMELİDİR?



Kat'î aklî deliller, bir şeyin sübûtuna delalet ettiğinde, bizler de naklî delillerin zâhirlerinin bu aklî delillere muhalif olduklarını gördüğümüzde, burada şu dört husustan birisiyle karşılaşırız:.

Hem aklın hem de naklin muktezasının doğru olması. Bu durumda birbirine zıt olan iki şeyin doğruluğu söz konusu olur ki; bu muhâldir. İkisinin de yanlış olması; bu durumda da birbirine zıt iki şeyin yanlış olması gerekir ki; bu da muhâldir. Naklî nassların, zâhirlerinin doğru, aklî delillerin zâhirlerinin ise yanlış olması ki; bu da batıldır. Çünkü naklî nassların zâhirlerinin sıhhatini bilmemiz, bizim için mümkün olamaz. Bizler Sâni' olan Allah Teâlâ'nın zatının ve sıfatlarının ispatını, mucizenin, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğruluğuna delaletinin keyfiyetini ve Hz. Peygamber'in şahsında meydana gelen mucizeleri ancak aklî delilerle bilebiliriz. Eğer kat'î aklî delilleri karalamayı, değersiz saymayı caiz görürsek aklı, makbul olmayan sözle itham etmiş oluruz. Durum bu şekilde olursa bu usulde akıl, *"makbul-u kavl"* (doğru söz) olmaktan çıkar. Bu usulü sabitleştirmediğimiz zaman, naklî deliller, faydalı olmaktan çıkar. Böylece sabit olur ki naklî sahih kılma için, aklı kınamak ve itibara almamak, hem nakli hem de aklı kınama, itibara alınama sonucuna götürür ki; bu batıldır. Saymış olduğumuz bu dört kısım da batıl olunca, katî aklî delilerin müktezasıyla, bu naklî delillere, ya 'bunlar sahih değildir' denilir, ya da 'bunlar sahihtir ancak bunlardan murat, zâhir anlamlarının dışındadır' denilmesi kalır. Sonra biz eğer tevili de caiz görürsek, tafsilatlı bir şekilde bu tevillerin zikrini gerekçelen-

diririz; eğer tevil caiz olmaz ise onu Allah'ın ilmine havale ederiz. İşte bu husus, bütün müteşabihatta kendisine dönülen küllî kanundur.

Başarı Allah'tandır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Selefin Metodunun Belirlemesi Hakkındadır

BİRİNCİ KISIM

'ALLAH'IN KİTABINDA BİLEMEDİĞİMİZ BAZI ŞEYLERİN YER ALMASI CAİZ MİDİR?' SORUSU İLE İLGİLİDİR



Birçok Fakih, Muhaddis ve Mutasavvıf, Kur'an-ı Kerim'de bilemediğimiz bazı şeylerin bulunmasını caiz görmektedirler. Ancak Kelâmcılar nasslara ve akli delillere dayanarak bunu kabul etmezler. Kelâmcılar aşağıdaki ayetlerle görüşlerini delillendirmektedirler:

Birincisi: *"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleriniz üzerinde kilitler mi var?"*[1] Bu ayetle insanlara Kur'an'ı düşünmeleri emredilmiştir. Eğer Kur'an anlaşılmayan bir kitap ise, bize kendisini düşünmemizi nasıl emreder?

İkincisi: *"Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı onda bir çok çelişki bulurlardı."*[2] İddia edildiği üzere Kur'an-ı Kerim anlaşılmayan bir kitap ise nasıl olur da kendisinde çelişkinin olmadığını öğrenmemiz için bizi düşünmeye davet eder?

---

1 Muhammed, 47/24
2 Nisa, 4/82

Üçüncüsü: *"Muhakkak ki O (Kur'an) alemlerin Rabinin indirmesidir."*[3] *(Resulum!) Onu Ruhu'l-Emin uyarıcılardan olasın diye apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir."*[4] Eğer Kur'an-ı Kerim anlaşılmayan bir kitap olsaydı Allah'ın Elçisi onunla insanları nasıl uyarabilirdi? Kaldı ki onun Arapça bir dille indirilmiş olması anlaşılabilir bir kitap olduğunu kesin bir biçimde gösterir.

Dördüncüsü: *"Aralarından işin içyüzünü araştıranlar, onun ne olduğunu bilirlerdi"*[5] Ayette geçen *"istinbat"*, Kur'an-ı Kerim'in manasını bilmeden nasıl mümkün olabilir?

Beşincisi: *"Her şeyi açıklayan bir kitap olarak"*[6] *"Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*[7]

Altıncısı: *"O takva sahipleri için bir hidayettir"*[8] Bilinmeyen bir şey yol gösterici olamaz.

Yedincisi: *"Üstün bir hikmet" "Kalplere bir şifa ve mü'minler için bir hidayet ve rehberdir"* Bütün bu sıfatlar, bilinmeyen bir şeyde olamaz.

Sekizincisi: *"Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi"*[9]. Bilinmeyen bir şey, apaçıklık özelliğine sahip olamaz.

Dokuzuncusu: *"Kendilerine okunan kitabı sana indirmemiz onlara yetmedi mi? Şüphesiz inanan bir topluluk için bunda bir rahmet ve öğüt vardır."*[10] Anlaşılmayan bir kitap, nasıl yeterlilik ve bir öğüt olma özelliğine sahip olabilir?

Onuncusu: *"Bu insanlar için bir tebliğdir. Bununla (insanlar) uyarılsınlar"*[11] Bilinmeyen bir kitap nasıl bir tebliğ ve uyarıcı olabilir? *"Akıl sahiplerini hatırlatsın"*[12] Bu ancak anlaşılabilir bir kitap olmakla olabilir.

3 Şuarâ, 26/192
4 Şuarâ, 26/193-195
5 Nisa, 4/83
6 Nahl, 16/89
7 En'am, 6/38
8 Bakara, 2/2
9 Maide, 5/15
10 Ankebut, 29/51
11 İbrahim, 14/52
12 İbrahim, 14/52

On Birincisi: *"Size Rabbinizden bir burhan geldi. Size apaçık bir nur indirdik"*[13] Anlaşılmayan bir kitap nasıl burhan ve nur olabilir?

On İkincisi: *"Kim hidayete tabi olursa o sapmaz ve sıkıntıya düşmez"*[14] *"Kim benim kitabımdan yüz çevirirse onun için de dar bir geçim vardır"*[15]Kur'an, analaşılamaz ise ona uymak ve onun dışındakilerden yüz çevirmek nasıl mümkün olur?

On Üçüncüsü: *"Bu Kur'an en doğru yola iletir. "* [16]Anlaşılmayan bir kitap hidayete nasıl iletir?

On Dördüncüsü: *"Resul, Rabbinin kendisine indirdiğine iman etti"*[17] *"İşittik ve itaat ettik"*[18]. İtaat ancak bilgiden sonra mümkün olur. O hâlde Kur'an'ın anlaşılan bir kitap olması zorunludur.

Bu konuda delil olarak gösterdikleri Hadislere gelince; o Nebi (sav)'nin şu sözüdür: *"Gerçekten ben aranızda öyle bir şey bıraktım ki eğer ona bağlanırsanız dalalete düşmezsiniz. "*[19] Bir şey bilinmediği hâlde ona sarılmak nasıl mümkün olur? Hz. Ali'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Allah'ın kitabına yapışın. (Çünkü) onda sizden öncekilerin, sizden sonrakilerin ve aranızdakilerin hükmü vardır. O, hakkı batıldan ayırandır. Şaka ve manasız değildir. Onu terk eden kibirlileri Allah helak eder. Onda değil de başka bir yerde hakikati arayanları dalalete götürür. O, Allah'ın sağlam ipi, zikr-i hakim ve doğru yoludur. O, öyle bir kitaptır ki onunla nefis haktan batıla kaymaz. Alimler ona doymaz. Ne kadar eleştirilirse eleştirilsin o geçersiz kılınamaz. Mu'cizeleri sonsuzdur. Onunla konuşan doğru konuşmuştur. Onunla hükmeden adaletle hükmetmiştir. Onunla mücadele eden zafer bulmuştur. Ve ona davet eden doğru yola davet etmiştir. "*[20]

---

13 Nisa, 4/174
14 Tâhâ, 20/123
15 Tâhâ, 20/124
16 İsra, 17/9
17 Bakara, 2/285
18 Bakara, 2/285
19 Ebu Davud, Menasik, 56; İbn Mace, Menasik, 84; Muvatta, Kader, 3.
20 ed-Darimî, II/526.

Aklî delillere gelince, onlar birkaç vecihle delil olarak gösterilmiştir:

Birincisi: Gerçekten eğer Kur'an'da bilinmesine yol olmayan bir şey varit olmuş olsaydı, (mesela) o, Zenci diliyle Araplara hitap edebilirdi ki bu caiz değildir.

İkincisi: Kelâmdan maksat anlaşmayı sağlamaktır. Eğer Kur'an anlaşılmaz bir şey olsaydı, anlaşılmayan bir şeyin gönderilmesi abes olurdu.

Üçüncüsü: Gerçekten Kur'an'da meydan okuma vardır. Halbuki anlaşılmayan bir şeyle meydan okuma doğru olmaz. İşte Kelâmcıların delilleri bunlardır.

Bu konuda Kelâmcılara itiraz edenler, kendi görüşlerini temellendirmek için çeşitli ayet, hadis ve aklî deliller ileri sürmüşlerdir:

Birincisi: " *Onun tevilini Allahtan başka kimse bilemez*".[21] Burada vakf (durak) lazımdır. Delilleri ileride gelecektir.

İkincisi: Surelerin başında gelen mukâta'a harfleri.

Hadis'e gelince: "*Gizli bir ilim türü vardır ki onu ancak Allah'ı tanıyanlar bilir. Onlar o ilimden bahsettikleri zaman Allah için gayrete gelenler onu kabul etmezler.*"[22]

Aklî delile gelince; mükellef olduğumuz ameller iki kısımdır: Birincisi aklımızla hikmetini biraz bildiğimiz ameller: Namaz, oruç ve zekat gibi. Mesela namaz yoktan var eden Allah'a bir tevazu ve yakarıştır. Zekat, muhtaç olanlara yapılan bir iyiliktir. Oruç ise, nefsi kırmaktır. İkincisi ise hac ibadetinde olduğu gibi hikmetini bilmediğimiz amellerdir. Çünkü biz şeytan taşlamanın ve Safa ile Merve arsında sa'y yapmanın hikmetini bilemiyoruz.

Sonra alimler, hikmet sahibi olan Allah'ın birinci tür amelleri kullarına emretmesinin güzel olduğuna nasıl hükmetmişlerse, ikinci tür amelleri emretmesinin de güzel olduğu konu-

21 Âl-i İmran, 3/7
22 ed-Deylemi, el-Firdevs, I/210.

sunda ittifak etmişlerdir. Çünkü birinci tür ameller, tam ve kamil itaate delalet etmez. Muhtemeldir ki o anlamda itaat ile emrolunan akıl, o işin maslahatını bildiği için yapmıştır. Ama ikinci tür amellerdeki itaat, tam ve kamil bir itaattir. Buradaki itaat aynı zamanda tam bir teslimiyeti göstermektedir. Çünkü bir kimsenin maslahat ve hikmetini tam olarak bilmediği bir fiili yapması, sadece itaat ve teslimiyet için olur. Fiillerde durum böyle olursa, aynı durum, Kur'an için neden caiz olmasın? (Kur'an'da anlaşılmayan ayetlerin bulunması neden doğru olmasın?)

Allah'ın bize indirdiği, tazim etmemizi ve okumamızı emrettiği Kitap (Kur'an) iki kısma ayrılır: Birincisi, manasını bildiğimiz hâlde mahiyetini kavrayamadığımız kısım, ikincisi ise manasını da asla bilemediğimiz kısımdır. Bu kısmı indirmekten ve bizi, onu okumak ve yüceltmekle mükellef kılmasından maksat, tam bir kulluğun ve Allah'ın emirlerine boyun eğmenin ortaya çıkmasıdır. Ayrıca burada şöyle başka bir fayda vardır; gerçekten insan eğer manaya vakıf olup onu ihata ederse kalpteki etkisi azalır. Bunu dile getirenin Ahkemu'l-hakimin biri olduğunu kesinlikle bilmesine rağmen maksada vakıf olmadığında, kalbi daima ona dönük olacak ve onu sürekli düşünecektir. Teklifin özü kalbin Yüce Allah'ı zikretmekle ve onun kelâmını tefekkür etmekle meşgul olmasıdır. Öyleyse şöyle denilebilir: Kulun devamlı olarak zihnini Kur'an'a yöneltmiş olmasında, kalbini devamlı onunla meşgul etmesinde büyük bir yarar vardır. Böylece bu kazancı elde etmek maksadıyla Allah Teâlâ'ya ibadet eder. Bu iki farklı görüşün, konu ile ilgili düşünceleri bundan ibarettir. Başarı Allah'tandır

İKİNCİ KISIM

KUR'AN'IN MUHKEM VE MÜTEŞABİH İLE NİTELENDİRİLMESİ HAKKINDADIR



Bilesin ki gerçekten Allah Teâlâ'nın Kitabı, kendisinin hem tümüyle muhkem olduğuna, hem tümüyle müteşabih olduğuna, hem de bazısının muhkem bazısının müteşabih olduğuna delalet eder. Tümüyle muhkem olduğuna delalet eden Allah Teâlâ'nın sözü şudur: *"Elif Lam Ra. (Bu) ayetleri muhkem kılınmış bir kitaptır."*[23] *"Elif Lam Ra. Bunlar hikmetli kitabın ayetleridir."*[24] Allah, bu iki ayette Kur'an'ın tümünün muhkem olduğunu zikretmiştir. Bu ayetlerde muhkemden kastedilen, Kur'an'ın hem lafızlarında hem manalarında hak olduğudur. Kur'an kendisinden başka tüm kitaplardan hem mânâ hem de lafız bakımından üstündür. Herhangi bir kimse lafzen veya manen Kur'an'a denk bir kelâm getirmeye muktedir değildir. Araplar, kırılması mümkün olmayan sağlam bina, sağlam söz için, muhkem ifadesini kullanırlar. İşte Kur'an'ın tümünün muhkem olarak nitelendirilmesinin anlamı budur.

Kur'an'ın tümü ile müteşabih olduğunu işaret eden ayet şudur: *"(o) Müteşabih bir kitap."*[25] Bunun manası güzellikte ve açık-seçik(fesahat) olmakta, birbirine benziyor ve birbirini tasdik ediyor olmasıdır. *"Eğer (o) Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz bir çok şey bulurlardı."*[26] Yani bazısı bazısına zıt olacaktı ve Kelâm'ın (Kur'an) akışı sağlamlıkta ve açık-seçik olmada aynı olmayacaktı.

Kur'an'ın bazısının muhkem bazısının müteşabih olduğuna işaret eden ayet: *"Kitabı sana o indirdi. O'nun bazı ayetleri*

---

23 Hud, 11/1
24 Yunus, 10/1
25 Zümer, 39/23
26 Nisa, 4/82

muhkemdir (açık anlamlıdır). Bunlar kitabın anasıdır. Diğerleri müteşabihtir..."[27]

Esasta bize lazım olan muhkem ve müteşabihin sözlük tanımı ve örfteki kullanımıdır. Muhkemin sözlükteki kullanımına gelince; Araplar, *hakemtu, ahkemtu, hakkemtu,* fiillerini, *radettu, mene'tu* (redettim, menettim) anlamında kullanırlar. *Hâkim,* zalimi zulmünden meneder. Gem'in hakemesi, atı aşırı hareketlerden meneder. En-Nehaî, bir sözünde *"Ahkimi'l-yetime kema tahkimu veledek."* (yetimi çocuğun gibi koru) yani onu kötülükten men et, der. Yine onun şöyle bir sözü vardır: *"Ahkimû sufehaekum"*(sefih olanlarınızı koruyun) yani onlara mani olun. Sağlam bina: Taarruzdan korunmuş güvenilir demektir. Hikmet, kendisiyle vasıflananı, layık olmayan şeylerden men ettiği için hikmetle vasıflandırılmıştır, çünkü gerçekten hikmetle muttasıf olan, çirkin olan şeylerden men eder.

Müteşabihe gelince; zihin iki şeyin arasındaki farkı tespit etmekte aciz kaldığı noktada, her biri diğerine benzer. *"Gerçekten o inek bize (başka ineklere) benzer geldi."*[28] *"Kalpleri birbirine benzedi"*[29] *"İştebehe emren"* sözü, iki şey arsında her hangi bir fark olmadığı zaman söylenir. Cismen güzel insanlara *"şubuhât sahipleri"* denilir. Peygamber (s.a.v.): *"Helal açıktır haram da açıktır. Aralarında müteşabih şeyler vardır."*[30] buyurmuş, başka bir rivayette de *müteşabih* yerine *müştebih* kelimesini kullanılmıştır. İşte bunlar sözlükte muhkem ve müteşabih hakkında yapılan tariflerdir.

İlim adamlarının literatüründe (örfünde) muhkem ve müteşabih hakkında çok şeyler söylenmiştir. Bizden önceki ilim adamlarının kitaplarında bu tarifler bulunmaktadır. Benim tarifime gelince; Bir manaya tahsis edilmiş lafız, ya başka bir manaya muhtemeldir ya değildir. Eğer lafız, bir mana-

---

27 Âl-i İmran, 3/7
28 Bakara, 2/70
29 Bakara, 2/118
30 Buharî, İman, 39.

ya tayin edilmiş, başka bir mana taşıması da muhtemel değilse o "*nass*"tır. Eğer başka bir manaya muhtemel ise; ya bir manaya ihtimali diğer manaya ihtimalden daha kuvvetlidir ya da daha kuvvetli olmayıp ihtimal ikisine eşittir. Eğer manada iki ihtimal var da biri diğerine göre daha muhtemel ise, o zaman bu lafız tercih edilen manaya göre zâhir, zayıf olana göre *müevvel* olur. Eğer anlam her ikisi için eşit ise lafız da her ikisine göre müşterek olur ve göreceli olarak her iki anlam için de muhtemel olur.

Netice itibariyle bu taksimden çıkan sonuç şudur: Lafız ya nass ya zâhir ya mücmel ya da müevveldir. Bu durumda nass ve zâhir, tercihin meydana gelmesinde müşterektir. Ancak nass, hem racih hem de zıddına manidir. Zâhir ise racih olup zıttına/diğer manaya gelme ihtimali olan lafızdır. Demek ki nass ve zâhir tercihin oluşmasında müşterektir. İşte muhkem olarak adlandırılan bu kadardır.

Mücmel ve müevvele gelince; onlar lafzın delaleti racih olmamasında müşterektir. Ancak mücmelde iki tarafın her birine nispetle rüchan yoktur. Fakat müevvelde müşterekin tarafına nispetle rüchan vardır. İşte müteşabih ile adlandırılan da bu kadardır. Çünkü müteşabihin içinde anlaşılmayan bir durum hasıl olmuştur. Sonra eğer lafız her iki manaya nispeti eşit ise işte orada zihin durur. "*Kurr*"un "*hayız*" ve "*tuhr*"a nispeti gibi. Burada oldukça zor olan lafzın asıl vaz'ına göre, iki mefhumun birisinde racih, diğerinde mercuh olmasıdır. Sonra racihin batıl, mercuhun hakk olmasıdır. Mesela Kur'an'da Allah şöyle buyurmaktadır: "*Biz bir kenti helak etmek istediğimiz zaman onun varlıklarına emrederiz orada kötülük yaparlar böylece o ülkeye söz(ümüz) hakk olur biz de orayı darmadağın ederiz.*"[31]

İşte bu kelâmın zâhirine göre Allah onlara kötülüğü emretti. Bunun muhkemi "*Allah kötülüğü emretmez.*"[32] ayetidir. Yine Allah, onların(müşriklerin) ağzından aktarılan sözleri

31 İsra, 16/122
32 Araf, 7/28

reddederek *"Onlar bir kötülüğü yaptıkları zaman babalarımızı bu yolda bulduk bunu bize Allah emretti derler"*[33] ve aynı şekilde Allah şöyle buyurmuştur: *"Allah'ı unuttular o da onları unuttu"*[34] Unutmanın açık manası bilginin zıddıdır ve mercuhu terktir. *"Allah'ı unuttular Allah da onlara kendi nefislerini unutturdu"* ayetinin muhkemi ise şudur: *"Rabbin asla unutkan değildir"*[35], *"Rabbin şaşmaz ve unutmaz"*[36] İşte bu muhkem ve müteşabih kavramlarıyla ilgili yorumların özetidir.

Başarı Allah'ın yardımı iledir.



ÜÇÜNCÜ KISIM

BİR AYETİN MUHKEM VEYA MÜTEŞABİH OLDUĞUNU BELİRLEME YÖNTEMİ HAKKINDADIR



Bu çetin bir konudur. Çünkü her mezheb mensubu, muhalif olduğu mezheb mensubunun kullandığı ayetlerin müteşabih olduğunu iddia edebilmiştir. Meselâ Mu'tezîle'ye göre *"isteyen mü'min isteyen kafir olsun"*[37] ayeti muhkem; *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz"*[38] ayeti müteşabihtir. Sünnîler ise bunun tam aksini söylemektedirler. Bunun örnekleri çoktur. Böyle olunca kendisine müracaat edilmesi gereken temel bir prensibe ihtiyaç vardır. Biz diyoruz ki eğer ayetin ve hadisin lafzı, manada zâhir ise, o zaman ayrı/munfasıl bir delil ile bu zâhirin terki caizdir. Yoksa kelâm

---

33 Araf, 7/28
34 Tevbe, 9/67
35 Meryem, 19/5
36 Tâhâ, 20/52
37 Kehf, 18/29
38 İnsan, 76/30

faydalı olmaktan, Kur'an da delil olmaktan çıkar. Sonra o munfasıl delil, ya lafzî ya aklîdir.

Birincisi: Diyoruz ki bu ancak o iki lafzî delil arasında karşıtlık hasıl olduğu zaman gerçekleşir. Aralarında karşıtlık olduğu zaman diğerini var kılması için, birinin terki aksinden evlâ değildir. 'Ancak iki delilden bir diğeri zâhirdir denilirse' kat'î zâhire tercih edilir. Ya da 'zâhir de olsa onlardan biri daha kuvvetlidir' denilirse, birincisi batıl olur. Çünkü lafzî deliller kat'î olamazlar. Çünkü onlar, lügat, sarf ve nahiv kurallarının doğru anlaşılmasına, ibarelerde müşterek, mecaz, tahsis ve zamirlerin olmamasına, çelişki oluşturacak şekilde aklî ve naklî itirazların olmamasına bağlıdır. Halbuki bahsedilen mukaddimelerden her biri zannîdir. Zan olması itibariyle bu tür delillere ihtiyatlı yaklaşım daha evlâdır. Netice itibariyle lafzî deliller, kesinlik ifade etmez.

İkincisi: İki zâhirden biri diğerinden daha kuvvetlidir. Ancak o zaman da iki zâhirden birinin diğer zâhirin ispatı için zannî bir mukaddime olur. Kat'î ve aklî meselelerde zannî ifadelere güvenilmemelidir. Burada anlattığımız kurallara göre lafzı, zâhir anlamından çevirmek, mercuh manasına götürmek caiz değildir. Ancak zâhirin muhâl ve imkânsız olduğuna delalet eden kat'î bir delil hasıl olduğunda, orada mükellef üzerine vacip olan şudur: Bu lafızdan Allah'ın muradı zâhirin ifade ettiği şey değildir. Sonra o noktada tevili caiz gören, ona meyl eder; caiz değildir diyen ise Allah'a havale eder.

Başarı Allah'tandır.



DÖRDÜNCÜ KISIM

SELEF'İN METODUNUN BELİRLENMESİ HAKKINDADIR



Bu mezhebin hülasası şudur: Müteşabih ayetlerin zâhirinden Allah'ın muradının, anlaşılamayacağına inanmak, sonra manalarını Allah'a havale etmeyi vacip saymaktır. Onlara göre bu konularda ayrıntılara dalmak caiz değildir. Mütekellimlerin cumhuruna göre ise müteşabih ayetlerin tevili vaciptir. Selef Alimleri izledikleri metodun doğruluğunu değişik vecihlerle ispat etmeye çalışmışlardır:

Birincisi: "*Onun tevilini Allah'tan başka kimse bilemez.*"[39] Burada (ayetteki bu ifadenin bitiminde) vakfin (durağın) olduğuna inanmak zorunludur. Buna delalet eden birkaç işaret vardır:

Bu ayetin öncesinde müteşabih ayetler üzerinde düşünmek iyi sayılmamıştır. Çünkü Allah şöyle buyurmuştur: "*...kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak kendilerine göre yorumlamak için müteşabih ayetlerin ardına düşerler...*"[40] Eğer müteşabih ayetler üzerinde düşünmek caiz olsaydı, Allah onu kötülemezdi. "*Sana kıyametten soruyorlar. Ne zaman diye. De ki: Onun bilgisi ancak Rabbimin katındadır.*"[41]ayetinde olduğu gibi. 'Bundan maksat, neden kıyamet zamanını öğrenmek olmasın?' şeklinde bir soru sorulsaydı; O zaman şöyle cevap verilirdi: Muhtemeldir ki bundan maksat sevap ve ceza miktarlarını bilme talebi ve içinde zuhur edecek fetih ve Allah'ın yardımının zamanını öğrenme isteği olsun; "*Melekleri bize getirmez misin?*" şeklindeki duaları gibi. Cevaben deniliyor ki; Allah Teâlâ, Kitabı muhkem ve müteşabih olarak ikiye ayırdı. Eğer akıl, lafzı racih manasına hamlederse o muhkemdir; racih olmayan manasına hamlederse o müteşabihtir. Bu tak-

39 Âl-i İmran, 3/7
40 Âl-i İmran, 3/7
41 A'raf, 7/187

simat sahih ise ayrıca Allah, müteşabihlerin tevilini talep edenleri kötülemişse bu ayetlerin bir kısmı hariç, diğerlerinin müteşabihlere tahsis edilmesi, zâhir mananın dikkate alınmasını gerekli kılar.

İkincisi: Allah Teâlâ ilimde derin olanları *"ona inandık derler"*[42] sözü ile övmüştür. Ve Bakara suresinin başında *"İnananlar onun Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler"*[43] demiştir. İşte bu derin alimler, eğer ayrıntılı olarak müteşabihlerin tevilini bilmiş olsalardı, ona iman etmelerinde, onlara bir övgü olmayacaktı. Çünkü bir şeyi ayrıntılı olarak bilen herkes ona iman eder. Ama ilimde derinleşmiş olanlar, kesin aklî delillerle sonu gelmeyen malumatı bilenin Allah olduğunu, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve Allah'ın gereksiz ve boş şeyler söylemeyeceğini bilirler. Onlar bir ayeti duyduklarında kesin deliller Allah'ın muradının zâhir anlam olmayabileceğine, belki zâhirin dışında bir mana kastedilebileceğine inanırlar. Sonra muradı tayin etmeyi onun ilmine havale ederler; böylece hangi mana olursa olsun hak ve isabetli olacağına kesin hükmederler. Derin ilmi bilgisi olanlar bunlardır. Zira bunlar, bu tür müteşabihatın da imandan olduğunu idrak ederler ve Kur'an'ın sıhhatine kesin hükmederler.

Üçüncüsü: Gerçekten eğer Allah Teâlâ'nın *"ilimde derin olanlar"*[44] sözü *"Allah'tan başka"*[45] ya matuf olsaydı o zaman *"ona inandık diyorlar"*[46] sözünün, cümlenin başında olması lazım gelirdi. O zaman da fesahatten uzak olurdu. Eğer böyle denilmiş olursa, onun tashihinde iki takdir vardır: Birincisi; tevili bilen alimler ona inandık derler. İkincisi; *"Yaqûlûne"* kelimesinin *"rasihûn"*kelimesine hâl olmasıdır. Cevaben denilir ki; birincisi batıldır. Allah'ın kelâmının takdire muhtaç olmayan bir şeyle tefsir edilmesi, takdire muhtaç olan bir şeyle tef-

42 Âl-i İmran, 3/7
43 Bakara, 2/26
44 Âl-i İmran, 3/7
45 Âl-i İmran, 3/7
46 Âl-i İmran, 3/7

sir edilmesine göre daha evlâdır. İkincisi de zayıf bir görüştür. Çünkü hâl sahibi zikri geçmiş olandır. Ayette zikredilen "*Allah*" ve "*ilimde derinleşmiş olanlar*" diye ifade edilen faillerin yeri değişmiştir. O zaman "*ona inandık diyorlar*"[47] cümlesi, Allah'ın değil, ilimde derin olanların hâli olması gerekir. Bu durumda zâhir olan, zikri geçmiş olanların her birine hâl olmasını ve bu ikinci zâhirin bırakılmasını iktiza eder. Netice olarak bu ayette tevil'in caiz olduğuna hükmetmek, takdire muhtaçtır. Caiz olmamasına hükmetmek takdire muhtaç değildir. Bundan dolayı ikinci görüş daha evlâdır.

Dördüncüsü: "*Hepsi Rabbimizin katındandır*"[48] yani onlar, ayrıntılı olarak manasını bildikleri ayetlere de ayrıntısını ve tevilini bilmedikleri ayetlere de inanmışlardır. Eğer ayrıntısını bilmiş olsalardı bu kelâma gerek kalmazdı. İşte Selef Alimlerinin yanında bu ayet, istidlâl vecihlerinin en mücmelidir. Eğer bu istidlâl "*Allah'tan başkası tevilini bilmez*"[49] sözü yanında vakf'ın delil getirilmesiyle tamamlanır, denilirse; biz de deriz ki burada atıf caizdir, çünkü bu atıf meşhur bir kıraattır ve bu kıraat tevatür yoluyla nakledilmiştir. Onun bozulmasına delil ikame etmek mütevatır nakilde bir noksanlık olur ki bu caiz değildir.

Cevaben denilir ki; biz bu meseleyi kat'î saymıyoruz. Belki zannî ve ihtimalli olarak kabul ediyoruz. Bu takdir üzerine sual düşer.

İkinci Delil: Selef, kendi metotlarının doğruluğunu delillendirmede Ashab-ı Kiram'ın icmaına da tutundular. Kur'an ve hadislerde müteşabihler çoktur. Onlar üzerinde tartışmaya davet edici sebepler de vardır. Eğer ayrıntılı olarak tevillerinden bahsetmek caiz olsaydı, bunu Sahabe ve Tabiîn'in yapması daha evlâ olacaktı. Eğer bunu yapmış olsalardı bu yorumlar meşhur olmuş olacak ve tevatüren nakledilmiş olacaktı. Sahabe ve Tabiîn'den müteşabihlere dalanlar olduğuna

---

47 Âl-i İmran, 3/7
48 Âl-i İmran, 3/7
49 Âl-i İmran, 3/7

dair bir haber nakledilmediğine göre, bu konulara girmek caiz değildir.

Üçüncü Delil: Biz müteşabih lafzın iki kısım olduğunu söylemiştik: Mücmel ve Müevvel. Mücmel, eşit olarak iki veya daha fazla manaya muhtemel olandır. Dolayısıyla diyoruz ki ya yalnız iki manaya yahut ikiden fazla manaya muhtemeldir. Eğer sadece iki manaya muhtemelse ve birisinin yokluğuna delalet eden bir delil varsa o zaman ikincisinin murat olduğu anlaşılır. Mesela *fevk (yükseklik)* kelimesi; bundan murat ya yönde olan yükseklik ya da rütbede olan yüksekliktir; yöne hamledilmesi batıl olduğuna göre rütbeye hamledilmelidir. Ama manaların lafzı onun gibi ise birisinin yokluğunda ikincisi veya üçüncüsünün tahsisi lazım gelmez. Lafzın ikisine hamledilmesi mümkün değildir. Çünkü müşterek lafzın beraber iki manada kullanılmasının caiz olmadığı bilinmektedir. Müevvele gelince; deriz ki, lafız, eğer bir manası varsa sonra bir delil bu mananın murat edilmediğine delalet ediyorsa o lafzın mecazi manasına hamledilmesi vaciptir. Sonra o mecaz eğer belli noksanlığa sahipse boşluktan korunmak için lafzın ona sarfedilmesi için yapılır. Eğer o (mecaz mana) belli değilse lafız o mecazların arasında serbest bırakılır. O zaman mücmel konusunda zikrettiğimiz sözlerin hepsi aynen burada da geçerli olur. İşte zikrettiğimiz açıklama ile müteşabihin tevili, bazen malum bazen de zannî olmaktadır. Zanla hükmedilen konularda ise maksat hasıl olmaz. Ulûhiyyet ile ilgili konularda ise *"Haber-i Vahid"*i delil olarak kullanmak caiz değildir.

İşte Selef'in bu konularda takip ettiği yöntemin özeti budur. Kelâmcıların, müteşabihlerin tevili hakkında söylediklerine gelince o da daha önce bahsettiğimiz şu husustur: Kur'an'ın anlaşılır tarzda olması vaciptir. Teviller zikredilmeden müteşabihlerin rivayetine imkan yoktur. O zaman tevil vaciptir.

Allah en iyi bilendir.



BEŞİNCİ KISIM

SELEF'İN AYRINTILI OLARAK İLGİLENDİĞİ DÖRT KONU HAKKINDADIR



Birinci Ayrıntı: Müteşabih lafızlardan, bir lafzın, Arapça olsun Farsça olsun müteşabih olmayan bir lafızla değiştirilmesi caiz değildir. Çünkü müteşabih lafızlar, batıla işaret bakımından farklı olup bazıları buna daha müsaittirler. Halbuki fazlalık batıla işaret etme bakımından her iki lafızda gerçekleşir. Ancak bu kısım ile birinci kısım arasında fark zordur. O zaman ihtiyatlı olan, hepsinden yüz çevirmektir. Şeriat, nesebin hükmüne ihtiyaten, rahmin temizlenmesi için zifaf görmüş kadına iddeti vacip kılmıştır. Sonra demişler ki iddet, *akim,* [50]*ayise,* [51] *ve azl* durumlarında vaciptir. Çünkü rahimlerin içini, gaipleri bilen Allah'tan başka kimse bilemez. Dolayısıyla iddetin vacip kılınması, işin tehlikeye gitmesinden daha ehvendir. Ancak Allah'ın ve sıfatlarının bilgisinde yapılacak bir hata, iddetin tesbitinde yapılacak bir hatadan daha büyüktür. Eğer iddetteki ihtiyata riayet ediyorsak, bu konuya riayet etmemiz daha evlâdır.

İkinci Ayrıntı: Sözü farklı şekillerde yorumlamaktan sakınmak gerekli değildir. O hâlde Allah Teâlâ'nın *"ıstivâ"*[52] sözünde dayanarak O'nun *"Müstevi"*(bu kelimenin İsm-i fail kalıbı olan ıstivâ eden) olduğunu söylemiyoruz. Zira beyan ilminde ispat ettik ki ism-i fail müştak bir kelimenin mümkün ve sabit olduğunu göstermektedir. Ama fiil lafzının bu manaya delalet etmesi zayıf bir ihtimaldir. Kur'an'da kulları eğitmeye yönelik geçen şu ayetler de bunu teyid etmektedir: *"er-Rahman"*[53] *"Kur'anı öğretti"*[54] *"Bilmediğini öğretti"*[55] *"Ona*

---

50 Akim, sözlükte doğurmayan kadın anlamında kullanılır. (ç.n.)

51 Ayise, hayzı kesilmiş, tekrar hayız görmesi mümkün olmayan ihtiyar kadın için kullanılmaktadır. (ç.n.)

52 Yunus, 10/3

53 Rahman, 55/1

54 Rahman, 55/2

55 Nisa, 4/113

katımızdan bir ilim öğretti"[56] *"ve Âdem'e bütün isimleri öğretti"*[57] Sonra biz ayetlerdeki bu ifadelere rağmen Allah Teâlâ'nın muallim olduğunu söylemenin caiz olmadığı noktasında görüş biriliğine vardık.

Üçüncü Ayrıntı: Müteşabih lafızların çoğul hâle getirilmesi caiz değildir. Çünkü bir veya iki lafızla telaffuz etmek, bazen mecazi olabilmektedir. Çünkü araştırmalar kelâm üzerine galip olan hakiki mana ile konuşmaya delalet etmiştir. Dolayısıyla müteşabih lafızları çoğul hâle getirdiğimiz ve bunu bir defada rivayet ettiğimiz zaman onların çokluğu, muradın zâhir manalar olduğunu ilham eder. Bunların çoğul hâle getirilmesi onların içinde fazlaca batıl manaya sebebiyet verecektir. Bu durum ise gerçekten caiz değildir.

Dördüncü Aynırtı: Ayrı ayrı şeylerin arasında birleşme caiz olmadığı gibi birleşik olanların arasını ayırmak ta caiz değildir. Mesela *"O, kullarına kahirdir(O, kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir). "*[58] ayeti Allah'ın üstte olduğuna delalet etmez. Çünkü ondan önce *"kâhir"* kelimesi zikredildiği zaman bu üstünlükten muradın cihet manasında üstünlük olmadığı zâhir olmuştur. Hatta o başkasını üstünde hakimdir denilmesi bile caiz değildir. Ancak 'kullarının üstündedir' denilmesi lazımdır. Çünkü Allah'ın üstünlükle vasıflandırılması yanında ubudiyetin zikredilmesi o üstünlükten muradın yücelik ve ulûhiyyet üstünlüğü olduğuna delalet eder.

Allah Teâlâ ne zaman müteşabih lafızlar zikretmişse beraberinde batıl vehmin giderilmesine delalet eden bir ipucu da getirmiştir. (Mesela) *"Allah göklerin ve yerin nurudur. "*[59] *"Onun nurunun temsili"*[60] örneklerinde, nuru kendi nefsine izafe etmiştir. Eğer Allah Teâlâ, nurun ta kendisi olsaydı onu kendi nefsine izafe etmezdi. Çünkü bir şeyin kendi nefsine

56 Kehf, 18/65
57 Bakara, 2/31
58 En'am, 6/18
59 Nur, 24/35
60 Nur, 24/35

izafe edilmesi anlamsızdır. Allah *"O Rahman arşa ıstivâ etti"*[61] dediği zaman bundan önce *"O yeri ve yüce gökleri yaratan tarafından indirilmiştir."*[62] Ve ondan sonra da *"Göklerde ve yerde, ikisi arasında ve toprağın altında bulunanlar hep onundur."*[63] ayetlerini zikretmiştir. Biz bu iki ayetin, cihet üstünlüğüne has olan her şeyin sonradan yaratılmış olduğuna delalet ettiklerini zikrettik. Zikrettiklerimizle anlaşılan şudur:

Bu müteşabihlerde en sağlam yol, edep bakımından, Vacibu'l-Vücud[64] hakkında, o lafızlarda tevil olduğunu kabul etmektir.

Başarı Allah'tandır.



61 Tâhâ, 20/5
62 Tâhâ, 20/4
63 Tâhâ, 20/6
64 Vâcibu'l-Vücud: Allah Tebareke ve Teâlâ Vacibu'l-Vücut'tur, ezelde hiçbir şey yok iken var olandır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Müteşabihler Konusunda Sona Bırakılan Konular Hakkındadır

Bu bölümde Birkaç Kısım Vardır

BİRİNCİ KISIM

MÜTEŞABİHLERİN HÜKMÜ HAKKINDADIR



Müteşabihlerin varlığı, hem ilâhiyatta hem nübüvvette hem de hukukta halk için büyük bir şüphe teşkil etmiştir. Ulûhiyyetteki şüphe : Kur'an'a inananlar, Allah hakkında batıl inançlar beslemiş, Allah'ı bilme konusunda cahil kalmış, ulûhiyyete ve kıdeme zıt olan şeylerle Allah'ı vasıflandırmışlardır.

Nübuvette ise; Allah'ın sıfatlardan münezzeh olmasının zorunlu olduğunu savunanlar, Hz. Muhammed'in nübüvvetinden şüphe etmişler ve şöyle demişler: Eğer O, gerçekten Allah'ın elçisi olsaydı, en iyi şekilde Rabbini bilirdi. Allah'ı bilmemesi hatta hâdis sıfatlarla vasıflandırılması itibariyle O'nun doğru bir peygamber olması imkânsızdır.

Hukuka gelince; eğer onların bazılarına sorulursa Kur'an'dan şüphe ettikleri görülür. Çünkü onlar 'Kur'an değiştirilmiştir, Muhammed'e nazil olan Kur'an'da bu tür şüpheli şeyler yoktu' derler.

Onlar iddialarını şöyle delillendirmişlerdir: Bu Kur'an, hidayet, beyan, hikmet, şifa ve nur vasıflarıyla doludur. Biliyorsunuz ki bu müteşabih ayetler halkın sapıklığa, tecsim ve teşbihe (Allah'ı cisme ve maddeye benzetmeye) düşmeleri için büyük bir sebeptir. O zaman, ya Kur'an'ın nur ve şifa olduğunu bildirdiği ayetler yalandır, ya da tecsim ve teşbihe delalet eden ayetler batıl ve yalandır. Her iki takdire göre de Kur'an'da şüphe hasıl olmuştur. Artık sabit oldu ki biz bu müteşabih ayetleri mecaza hamletmeliyiz. Lakin bazı ayetlerde batıl ve bozuk inançları çağrıştıran mecazlar vardır. O hâlde, batıl mananın giderilmesinin sağlayacak olan doğru anlamları söylememiz vaciptir. Kur'an'da açıkça tevhide ve tenzihe delalet eden lafızlar yoktur. Mesela *"Deki: Allah birdir"*[1] ve *"O'nun eşi ve benzeri yoktur. O işiten ve görendir."*[2] Kur'an'ın bu ayetleri, ancak zayıf bir şekilde tevhit ve tenzihe delalet etmekte, esas olarak şüphe meydana getirmektedir.

Anlattığımız bu hususlar oluşmuş şüpheler hakkındaydı.

Öbür taraftan Alimler, müteşabihlerin birçok faydalarından bahsetmişlerdir. Şöyle ki;

Birincisi: Müteşabihler ne kadar çoksa hakikate ulaşmak da o kadar zor olur. Meşakkatin artması sevabın artmasını gerekli kılar. *"Yoksa siz, Allah içinizden cihat edenleri ve sabredenleri bilmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?"*[3]

İkincisi: Eğer Kur'an'ın hepsi muhkem olsaydı, o zaman tek bir mezhebe uygun olur, diğer mezhepler geçersiz kalırdı. Bu durum, diğer mezhepleri dikkate almaya, onların görüşlerini değerlendirmeye, böylece karşı fikirlerden istifade etmeye engel olurdu. Hem muhkem hem müteşabih ayetler olursa, o zaman her mezhep sahibi mezheplerini destekleyen görüşlerini te'yid eden şeyleri bulmaya çalışır. Bu durumda bütün mezheplerin ileri gelenleri o konularda düşünür ve te-

---

1 İhlas, 112/1
2 Şûrâ, 42/11
3 Âl-i İmran, 3/142

vil ile ilgili konularda içtihatlarda bulunur. Neticede tevillerin üzerinde çok durulduğu için muhkemler, müteşabihleri daha iyi açıklarlar. İşte bu yolla yanlış görüş sahipleri, yanlış görüşlerinden kurtulup hakikate ulaşırlar.

Üçüncüsü: Kur'an'da hem muhkem hem de müteşabihlerin var olması, Kur'an ayetleri üzerinde tefekkür etmeyi, aklî delillerden yararlanmayı ve diğer ilimlerden fazlasıyla istifade etmeyi sağlar. İşte o zaman insanlar, taklidin karanlığından kurtulur, hüccet ve istidlâlin ışığına ulaşırlar. Ama eğer ayetlerin hepsi muhkem olsaydı, aklî delillere ihtiyaç kalmaz; insanlar cehalet ve taklit bataklığı içerisinde kalırlardı.

Dördüncüsü: Kur'an'da muhkem ve müteşabihin olması, tevillerin yollarını öğrenme, bazılarını bazılarına tercih etme mecburiyetini ortaya çıkardı. Aynı zamanda lugat, nahiv, fıkıh usulü gibi pek çok ilmin tahsili ve tercih edilen görüşlerin metotlarını öğrenme mecburiyeti hasıl oldu. Eğer Kur'an'da müteşabihler olmasaydı, bunlardan hiçbir şeye gerek kalmayacak, müteşabihlerle bu faydaların sağlanması da murat olunmayacaktı.

Beşincisi: Kur'an'da muhkem ve müteşabih ayetlerin bulunma sebeplerinin en kuvvetlilerinden biri de şudur: Kur'an'ın, insanları imana daveti, hem ilim sahiplerini, hem de aklî prensiplerden habersiz, fakat tereddütsüz bir iman ile inanan avam insanları kapsamaktadır. Avamdan biri, ilk etapta, cisim olmayan, bir yer işgal etmeyen ve gösterilemeyen bir varlık ile ilgili bilgiler duyduğunda, gerçekten bunun salt bir yokluk olduğunu zannedecek, dolayısıyla şüpheye düşecektir. Öyleyse hem bilgi düzeyi yüksek insanlara, hem de avama hitap eden bir Kitap için en uygun dil, hem insanların hayal ve vehmettiklerine delâlet eden, hem de doğrudan hakka delâlet eden bazı kelimelerle hitap eden bir dil olmasıdır.

Birinci Kısım: İlk etapta kendilerine hitap edilen şeyler müteşabih olan şeylerdendir.

İkincisi Kısım: İşin sonunda, onlar için açık hâle gelen şeyin, muhkemlerden olduğudur. Bu konunun özeti budur.

Başarı Allah'tandır.



İKİNCİ KISIM

MÜCESSİMENİN, MÜŞEBBİHE OLUP OLMADIĞI HAKKINDADIR



Mücessime mezhebinin mensupları, 'gerçi biz Allah, mekâna, cihete muhtaç bir cisimdir, diyoruz ancak onun zatında ve hakikatinde diğer cisimlerden farklı olduğuna inanıyoruz' demişlerdir. Bu düşünce teşbih düşüncesine aykırıdır. Çünkü musavi/denk olmayı kabul etmek, teşbihi kabul etmek anlamına gelmez. Çünkü Allah Teâlâ Kur'an'da birçok sıfatlarda musavilikten bahsetmesine rağmen hiç kimse bu durum teşbihi gerektirir dememiştir. (Şöyle ki:)

Birincisi: Allah kendinden bahsederken "*Ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm*"[4] demiştir. İnsandan bahsederken de "*Onu işiten ve gören bir varlık kıldık*"[5] buyurmuştur.

İkincisi: Allah Teâlâ, kendisi hakkında "*ve gözlerimizin önünde gemiyi yap*"[6] demiş, insan hakkında da "*gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün*"[7] demiştir.

---

4 Tâhâ, 20/16
5 İnsan, 76/2
6 Hud, 11/37
7 Maide, 5/71

Üçüncüsü: Ku'an'da Allah Teâlâ hakkında *"Allah'ın iki eli de açıktır"*[8] sözü varken, insan hakkında da *"işte bu senin ellerinin yapıp öne sürdüğü işler yüzündendir"*[9] sözü vardır. Yine Allah kendisi hakkında *"ellerimizin yaptıklarından kendilerine nice hayvanlar yarattık".* [10] derken, insanlar hakkında da *"Allah'ın eli onların elleri üzerindedir"*[11] buyurmuştur.

Dördüncüsü: Allah Teâlâ, kendisi için *"Rahman arşa ıstivâ etti"*[12] buyurmuş, insan hakkında da *"...ki onların (hayvanların) sırtına binesiniz(li testevu). "*[13] buyurmuştur.

Beşincisi: Allah Teâlâ, kendisinin sıfatları olarak *"Aziz, Cebbar"*[14] derken yaratılmışları da aynı sıfatlarla nitelendirmiştir. Kardeşleri Yusuf'a *: Ey Aziz!"*[15]demişlerdir. Yine Allah Teâlâ *"işte Allah her kibirli zorbanın (cebbar) kalbini böyle mühürler"*[16] buyurmuştur. (Allah Teâlâ, kendi ismi olan Cebbar kelimesini insanlar için de kullanmıştır)

Altıncısı: Allah Teâlâ, kendisini *"Azîm"* ile vasıflandırmış sonra arşı da *"Büyük arş (arşu'l-azîm)'ın Rabbi"*[17] diye vasıflandırmıştır.

Yedincisi: Allah Teâlâ, kendisini *"Hafîz"* ve *"Alîm"* olarak vasıflandırmış, Yusuf (a. s.) da kendisini bu sıfatlarla vasıflandırarak şöyle demiştir: *"Ben (hazineleri) iyi korur (hafîz) ve (işi) iyi bilirim. "*[18] demiştir. Yine Allah Teâlâ, (İbrahim (a. s) için meleklerin) *"O'na bilgin(alîm) bir oğlan çocuğu müjdelediler"*[19], derken başka bir ayette *"O'na(İbrahim) hâlim bir erkek çocuğu müjdele"*[20] buyurmuştur.

---

8 Maide, 5/ 64
9 Hac, 22/19
10 Yasin, 36/71
11 Fetih, 48/10
12 Taha, 20/5
13 Zuhruf, 43/13
14 Haşr, 59/23
15 Yusuf, 12/78
16 Gafir, 40/35
17 Tevbe, 9/129
18 Yusuf, 12/55
19 Zariyat, 51/28
20 Saffat, 37/101

Sekizincisi: "*Hüküm*" kelimesidir. Allah Teâlâ, kendisi için "*Doğrusu hüküm yalnız onundur.* "[21] derken, biz insanları da de onunla vasıflandırmıştır: "*Erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinde bir hakem(olsun)*"[22] .

Dokuzuncusu: "*er-Râhim er-Rahîm*" isimleridir. Bunların anlamı ise açıktır.

Onuncusu: "*Şekûr*" ismidir. Allah "*Doğrusu Rabbimiz çok bağışlayan çok karşılık verendir*" [23]buyurmuştur.

On Birincisi: "*el-Aliyyü*" ismidir. İnsan da bununla adlandırılmıştır. Mesela Hz. Ali ismi gibi.

On İkincisi: "*Kebîr*" ismidir. Allah kendisi hakkında " *O en yüce en büyüktür.* "[24] demiş ve Hz Yakub için de "*O'nun ihtiyar(kebîr) bir babası var*"[25] demiştir. İki kadın da (Hz Musa'ya babalarının durumunu) anlatırken "*Babamız yaşlı bir ihtiyardır*"[26] demişlerdir.

On Üçüncüsü: "*Hamîd*" ismidir. Allah Teâlâ, kendisini kitabında bu isimle isimlendirmiş ve şöyle buyurmuştur. "*O hüküm ve hikmet sahibi çok övülen(hamîd) Allah tarafından indirilmiştir.* "[27]

On Dördüncüsü: "*eş-Şehid*" ismidir. Allah Teâlâ, İnsanlar hakkında şöyle buyurmuştur: "*Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz zaman nice olur.* "[28]

On Beşincisi: "*Hakk*" ismidir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Gerçek(hakk) hükümdar olan Allah yücedir.* "[29] "*Biz onu hakk olarak indirdik ve O hakk olarak inmiştir.* "[30] "*İşte o gün gerçek mülk Rahmanındır.* "[31] "*Onların sana getirdiği her meseleye kar-*

21 En'am, 6/63
22 Nisa, 4/35
23 Fatır, 35/34
24 Sebe, 34/23
25 Yusuf, 12/78
26 Kasas, 28/23
27 Fusslat, 41/42
28 Nisa, 4/41
29 Tâhâ, 20/114
30 İsra, 17/105
31 Furkan, 25/26

şı mutlaka biz sana gerçeği getiririz. "[32] *"O, elçisini hidayet ve hakk din ile gönderdi. "*[33] (Görüldüğü gibi bu kelime de değişik ayetlerde hem Allah Teâlâ, hem de mahlukat için kullanmaktadır.)

On Altıncısı: *"Vekil"* ismidir. Allah kendisi hakkında *"O her şeye vekildir. "*[34] buyurmaktadır. Bazen insanlar da bununla vasıflandırılır ve 'falan falanın vekilidir' denilir.

On Yedincisi: *"Mevlâ"* ismidir. Allah kendisi hakkında *"Bu böyledir. Çünkü Allah, inananların koruyucusudur(mevlâsıdır) kafirlerin ise koruyucuları yoktur. "*[35] buyurmuş, sonra bizim hakkımızda da *"ve her birine varisler(veliler) kıldık"*[36] demiştir. Peygamber (a. s) da *"Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır"*[37] buyurmuştur.

On Sekizincisi: *"Veli"* ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında *"Sizin dostunuz ancak Allah onun Elçisi ve Mü'minlerdir. "*[38] buyurmuş, Peygamber (a. s) de insanlar hakkında bu kelimeyi şöyle kullanmıştır: *"Herhangi bir kadın velisinin izni olmadan nikahlanırsa nikahı batıldır. "* Yine Allah Teâlâ insanlar için *"inanan erkekler ve inanan kadınlar birbirlerinin velisidirler. "*[39] buyurmuştur.

On Dokuzuncusu: *"Hayy"*(diri) ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında *"Allah diridir. Ondan başka Tanrı yoktur. "*[40] *"Elif lam mim"*[41] *"Allah ki ondan başka Tanrı yoktur daima diri(hayy) ve koruyup yönetendir. "*[42] derken, mahlukat için de bu kelimeyi kullanmıştır:*"Her canlı şeyi(hay) sudan yarattık. "* [43]

---

32 Furkan, 25/33
33 Tevbe, 9/33
34 En'am, 6/102
35 Muhammed, 47/11
36 Nisa, 4/33
37 Tirmizî, Menakıb, 3646; İbn Mace, Mukaddime, 118.
38 Maide, 5/55
39 Tevbe, 9/71
40 Ĝâfir, 40/65
41 Âl-i İmran, 3/1
42 Âl-i İmran, 3/2
43 Enbiya, 21/30

Yirmincisi: *"Vahid"* ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında:*"Deki: O, ancak tek bir tanrıdır"*[44] buyurmuştur. Pek çok eşya hakkında da bu sıfat kullanılır; mesela tek bir elbise, tek bir insan, sözünde olduğu gibi.

Yirmi Birincisi: *"Tevvab"*(tevbeleri kabul eden) ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında: *"Gerçekten Allah tövbeleri kabul edendir, çok esirgeyendir. "* [45] buyurmuştur. İnsanları da bu isimle isimlendirmiş ve şöyle buyurmuştur: *"Gerçekten Allah tevbe edenleri sever. "* [46]

Yirmi İkincisi: *"el-Ganî"(zengin)* kelimesidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında: *"Allah zengindir"*[47] buyururken, insanlar için: *"Ancak o kimselerin kınanmasına yol vardır ki zengin oldukları hâlde senden izin isterler"*[48] buyurmuştur. Peygamber (a. s.) de *"Onu (zekatı) zenginlerinden al fakirlerine ver"*[49] buyurmuştur.

Yirmi Üçüncüsü: *"Nur"* ismidir. Allah Teâlâ kendisi için: *"Allah göklerin ve yerin nurudur"*[50] derken, insanlar için de *"nurları önlerinde olduğu hâlde yürürler"*[51] buyurmuştur.

Yirmi Dördüncüsü: *"Hâdi"*(hidayete ulaştıran) ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında: *"Lâkin Allah istediğini hidayete getirir"*[52] derken, insanlar için: *"Sen ancak bir uyarıcısın. Her toplumun bir yol göstericisi vardır"*[53] buyurmuştur.

Yirmi Beşincisi: *"Müstemi'"*(işiten) ismidir. Allah Teâlâ kendisi hakkında: *"Hayır, dedi, ikiniz de ayetlerimizle gidin biz sizinle beraber dinleyiciyiz"*[54] buyurmuştur. Allah Teâlâ Musa'ya *"vahyedileni dinle"* demiştir. [55]

---

44 En'am, 6/15
45 Nisa, 4/16
46 Bakara, 2/122
47 Muhammed, 47/38
48 Tevbe, 9/93
49Beyhakî, Sünenu'l-Kübra, IV/101.
50 Nur, 24/35
51 Hadid, 57/ 12
52 Bakara, 2/172
53 Râd, 13/7
54 Şuara, 26/15
55 Tâhâ, 20/13

Yirmi Altıncısı: "*Kadîm*" ismidir. Allah Allah Teâlâ (ayın menzilleri ile ilgili bilgi verirken): "*Nihayet o (ay) eski(kadîm) urcuna (hurma salkımının sapı) benzer bir hâle geldi*"[56] buyurmuştur. (Aynı zamanda kıdem Allah'ın bir sıfatıdır)

(Ayrıca) *Mevcud, şey, vâhid, zat, ma'lum, Mezkur, âlim, kâdir, hayy, murid, semi' basîr, mütekellim ve bâki* gibi sıfatların, hem Allah için hem de insanlar için kullanılmasında bir görüş ayrılığı yoktur; bunlar hem Hak Sübhanehu Teâlâ için hem de onun yaratıkları için kullanılmaktadır. Bahsettiğimiz bu teşbihten onu kullanan kimsenin, Allah'ı yaratılanlara benzettiği sonucu çıkarılamaz. Biz bazı hâller ve sıfatlar dışında Allah ile insanlar arasında bir teşbihin olduğuna inanmıyoruz. Allah, cisim olmakla beraber, zatında ve hakikatinde diğer cisimlerden ayrıdır.

Demek ki bu fırka için müşebbihe denilmesi yalan ve iftiradır. Bu konunun özeti bu kadardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; bu kitabın birinci kısmında cisimlerin hakikatte birbirine benzer olduğunu söylemiştik. Eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, mahiyette bu cisimlerin benzeri olması gerekirdi. O zaman teşbih ile hükmetmek lazım gelirdi. Ancak bir şey hakkında benzerliği ortaya koyan delil, varlık, ilim ve kudret bakımından sabit olmadıkça, mahiyetin tamamında teşbihi gerektirmez. İşte fark budur.

Başarı Allah'tandır.



56 Yasin, 36/39

ÜÇÜNCÜ KISIM

ÖZÜ İTİBARİYLE ALLAH'IN, CİSİM MEKAN SAHİBİ VE MUAYYEN BİR CİHETE MAHSUS OLDUĞUNU İDDİA EDENİN KÂFİR OLACAĞI HAKKINDADIR



Bunu iddia eden kâfirdir. Çünkü bize göre bir cihete ve bir mekana has olan her şey, sonradan yaratılmış hadis bir varlıktır ve onu yoktan var eden bir Yaratıcı vardır. Ama Allah'ın cisim ve cihet sahibi olduğunu iddia edenler, kendisine işaret edilmesi mümkün olan varlıkların dışında bir varlığın mevcudiyetini inkâr etmişlerdir. Yani onlar Allah olduğuna iman edilen varlığı inkâr etmişlerdir. Onun zatını inkar ettikleri için de kâfir olmuşlardır. Mu'tezîle'nin durumu buna benzemez. Çünkü Mu'tezîle, his ile kendisine işaret edilen şeylerin ötesinde bir varlığın olduğuna inanır. Ancak onlar sıfatlar hakkında bizden farklı düşünmektedirler. Mücessime ise Allah'ın zatının ve vücudunun ispatında bizden farklı düşünmektedir. Bu farklılık, hep devam etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın zatını inkâr ettikleri için küfür hükmü onlara gerekli olmuştur. Mu'tezîle ise Allah'ın zatında değil, sıfatları hakkında böyle düşündükleri (yani tenzihe ağırlık verdikleri) için, onlara küfür hükmünün verilmesi doğru olmaz.

Bu kitabın sonuna geldik. Yüce Allah'ın, bu çalışmamızı, dünyada ve ahirette kurtuluşa, başarıya ve rahmetiyle dereceler elde etmeye vesile kılmasını dileriz. O Merhametlilerin en merhametlisidir. Alemlerin Rabbi olan Allah'a hamd olsun.

Allah'ın lütfu ile *Esasu't-Takdis* kitabı tamamlandı.



İndeks

Y - Z

HADİS-İ ŞERÎFLER IŞIĞINDA İLÂHÎ KELÂMIN MÜDÂFAASI

İMÂM-I BUHÂRÎ

Türkçesi: Yusuf Özbek

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren İslâm dünyasında etkisini yoğunlaştırmaya başlayan fikrî bunalım, kelâm-ı ilâhî ve dolayısıyla ilm-i ilâhî konularında kamplaşmalara yol açmış; hadis ehli olan ulemâ, Mutezile kelâm ekolüyle fikrî ve itikadî çatışmalara girmiştir. Tarihte "Mihne" dönemi olarak anılan ve Abbasî hilâfetinin desteğinde hadis ehline yönelik tam bir sorgulama ve takibe dönüşen hadise, sonunda hadis ulemasının itibarlarının iadesiyle neticelenmiştir.

İmâm-ı Buhârî'nin bu eseri, kelâm-ı ezelî itikadını reddeden Cehmiyye-Mutezile akımına karşı hadis geleneğinin tipik bir müdâfaasını temsil eder.

İslâm düşüncesi tarihinde Sünnî İslâm kelâmının başlıca tezlerine ünlü hadis imamının nasıl katkıda bulunduğu bu eser okunduğunda derinlemesine anlaşılabilecektir.

KİTÂBU'R-RÛH

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE

Türkçesi: Dr. Şaban Haklı

İbn Kayyim el-Cevziyye İslam ilim geleneğindeki selefî akımın verimli ve çok yönlü temsilcilerinden biridir. Çeşitli kitapları dilimize çevrilmiş ve ülke okuyucusu tarafından ilgiyle izlenmiştir. ***Kitâbu'r-Rûh*** *adlı eseri de ünlüdür ve yaygın biçimde okunmuştur. Eserin oldukça geniş bir kapsamı vardır. Nitekim ruh gerçeği etrafında akla gelebilecek neredeyse her soruya bir cevap sunmaktadır. Tahmin olunacağı gibi müellif Kitap ve sünnetle gelen bilgileri esas alarak kendisine ulaşan İslam düşüncesi birikimini değerlendirmekte ve bir sonuca bağlamaktadır.*

Eserde ele alınan meselelerden bazıları şunlardır:
Ruh bedenden bağımsız bir varlık mı yoksa bedeninbir niteliği, bir fonksiyonu mudur? Ruh-beden ilişkileri nasıldır? Nefs ve ruh kavramları farklı varoluş biçimlerini mi ifade etmektedir?
İnsan türünden hiç bir ferdin kaçamayacağı ölüm gerçeği nasıl bir hadisedir? Ölümden sonraki hayatın farklı aşamaları nelerdir ve nasıl yaşanacaktır? Özellikle kabir hayatına ilişkin temel bilgiler nelerdir? Kabir hayatını kimler, nasıl algılayacaktır?
Ruhlar arasında iletişim söz konusu mudur? Bedeni terkeden ruh geri dönüp başka bir bedene girer mi? Kabir ziyaretinden ruhlar haberdar olur mu? Çocukların ruhlarını nasıl bir akibet beklemektedir?

Dr. Şaban Haklı'nın Türkçesi ve yeniden gözden geçirdiği şekliyle okuyacağınız bu klasik eser sayesinde, hayatın en önemli gerçeği olan ruh, ölüm ve ötesi hakkında en temel bilgilere ulaşacaksınız.

TEVHİD RİSÂLESİ

er-risâletü't-tedmüriyye

İBN TEYMİYYE

Türkçesi: Ulvi Murat Klavuz

Kur'ân'ın temel tezine paralel biçimde,
İslâm düşünürlerinin, bir "Allah tasavvuru"
ortaya koyarken ısrarla vurguladıkları ve yerleşmesine
gayret gösterdikleri husus "tevhîd" esası,
yani Allah'ın her yönüyle "bir"liği, eş ve ortaktan
münezzeh oluşudur. Yaşadığı döneme
damgasını vurduğu gibi günümüzde de etkileri
sürmekte olan, Selef düşüncesinin önde gelen siması
İbn Teymiyye de mensubu bulunduğu çizginin
Allah'ın zâtı ve sıfatları konusundaki görüşlerinin
yılmaz bir savunucusudur.
er-Risâletü't-Tedmüriyye, İbn Teymiyye'nin
tevhîd ve sıfatlar bahsine ilişkin kanaatlerinin
özlü bir ifadesi niteliğindedir.